

Ph. Sp. 361, Heydenreich

Altahae Superiori com-
paravit *Beda Abbas.*
anno 1799.

Ph. sp. 361 - 1

<36618611860017

S

<36618611860017

Bayer. Staatsbibliothek

Philos

Ph sp. 361

Philos. Theol. Nat. 1013.

R

Karl Heinrich Heydenreichs

Doctors und Professors der Philosophie in Leipzig

Betrachtungen

über die

POPE'S

der

NATÜRLICHEN RELIGION.

Erster Band.



Biblioth. A. POPE. Oberaltac.

Leipzig,

IN DER WEYGANDSCHEN BUCHHANDLUNG,

1790.

Bayerische
Staatbibliothek
München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Der Mensch gelangt, ohne zu philosophiren, durch allmähliches unwillkührliches Wirken seiner Vernunft zum Glauben an Gott; allein nicht alle Systeme der Weltweisen vergönnen ihm den ruhigen Besitz seiner auf so natürliche Weise entstandenen Ueberzeugung, viele erklären sie entweder ganz oder zum Theil für Täuschung, und verursachen einen Streit zwischen Natur und Philosophie, welcher dem Kenner und Nichtkenner gleich ärgerlich scheinen muß. Mein höchster allgemeiner Zweck bey gegenwärtigen Betrachtungen, in welchen die Wahrheiten der natürlichen Religion in ihrem ganzen Umfange behandelt

Vorrede.

werden sollen, ist kein anderer, als darzu-
thun, daß die achte Philosophie mit jenem
Glauben ganz harmoniret, daß sie den Men-
schen, wenn seine speculative Vernunft alle ihre
Kraft in kühnen Versuchen sich selbst zu über-
fliegen, fruchtlos erschöpft hat, auf die be-
scheidenen Grundsätze desselben zurückführt.

Die besten Köpfe beschäftigen sich jetzt
in der natürlichen Theologie fast einzig und
allein mit dem Niederreißen dessen, was grund-
los und auffällig ist; allein, wenn ich aufrich-
tig reden darf, so scheinen mir ihre Bemühun-
gen nicht selten zwecklos und den Bedürfnissen
des Zeitalters unangemessen zu seyn, zumahl
da sie das so nöthige Wiederaufbauen zu sehr
hintanzusetzen pflegen. Man verwendet oft
in akademischen Vorträgen und Schriften den
größten Theil der Zeit und des Raumes auf
Kritik des Misbrauchs der Vernunft in man-
cherley Versuchen, der Religion metaphysische
Demonstrationen zum Grunde zu legen, baut
Luftschlösser, welche längst vergessen waren,
langweilig wieder auf, um sie eben so langwei-
lig wieder niederzureißen, widerlegt mit der
weitschweifigsten Geschwätzigkeit Beweise, wel-
che durch Verfehlung aller Wirkung ihre Nich-

Vorrede.

tigkeit selbst ankündigen, und verweist an Ende Zuhörer und Leser mit möglichst kurzer und dürftigen Formeln zum *Glauben*, ohne doch die Natur und Gründe desselben umständlich genug zu erläutern. Kein Wunder, wenn durch eine so unproportionirte Behandlung bey der Verzweiflung an allen *Vernunftkenntnissen* Gottes und göttlicher Dinge, zugleich eine gewisse Verachtung des Glaubens entsteht, welcher, so wie er gemeiniglich dargestellt wird, ganz das Ansehen einer nothgedrungen angenommenen philosophischen Maske gewinnt. Ich bin in diesem ersten Theile vorzüglich bemüht gewesen, die Lehren von der Wahrheit überhaupt, von der subjectiven besonders, und am allermeisten vom moralischen Glauben in dasjenige Licht zu setzen, unter welchem allein man einsieht, wie würdig und erhaben die Philosophie ihr großes Geschäft für den Menschen schließt, wenn sie alle ihre Grundsätze und Rasonnements am Ende in einem religiösen Glauben vereinigt. Der zweyte Theil, welcher noch vor Ende dieses Jahres erscheinen und das Ganze beenden soll, wird die zusammenhängenden Gründe der Wahrheiten der natürlichen Religion selbst enthalten.

Vorrede.

Es wird mich unendlich freuen, wenn wahre Kenner der Philosophie Spuren eigenes Nachdenkens in diesem Buche finden, und dem Verfasser wenigstens das gerechte Zeugniß nicht versagen, mit durchgängiger Rücksicht auf das Bedürfniß des Zeitalters gearbeitet zu haben.
Leipzig, in der Michaelismesse 1790.

Karl Heinrich Heydenreich.

Betrachtungen
über
die Philosophie
der
natürlichen Religion.

Erste Betrachtung.

Nichts giebt dem Menschen eine so wahre Erhabenheit, als seine natürliche Fähigkeit der Gotteserkenntnis und der Religion. Sie bedarf, um sich zu entwickeln, keiner deutlich vorgestellten Schlüsse, wirkt vielmehr ohne diese, gleich einem angebohrnen Instinkte. — Innere Organisation dieses Gefühlsglaubens. — Nothwendigkeit, ihn durch Philosophie zu prüfen und zu berichtigen, für jeden Menschen von gereifter Vernunft.

Dass die Natur einen unermesslichen Schauplatz der Harmonie und Vollkommenheit eröffnet, und in diesem unendlichen Felde kein Gegenstand so unerschöpflichen Stoff zur Betrachtung und entzückten Bewandlung darbiethet, als der Mensch selbst, ist eine Wahrheit, die zahllose Millionen Mahle schon gedacht und vorgetragen worden ist, und doch immer mit neuem Interesse dem menschlichen Geiste entgegen kommt. Manche Wahrheiten veralten mit dem Fliehen der Jahre, und

verblühen gleichsam unter dem üppigen Anschauen des Menschen; *sie* bekommt mit jedem Tage neues Leben, tritt nach jedem Genuße mit jugendlicherer Schönheit hervor, und, wer das höchste Menschenalter in Vereinigung mit ihr erreichte, findet noch an den Gränzen des Lebens in ihr die reizendeste Begleiterin, die, im Bunde mit Hoffnung und Glauben, mächtig genug ist, die Schrecken des Todes zu verscheuchen. Welches Gefühl reißt den Menschen fort, wenn er rings um sich her die grossen Erscheinungen der Natur sieht! wo findet er hier, verlohren in einem erhabenen wollüstigen Schweifen, Gränzen für seine Betrachtung? Allein welch ein mächtigeres Entzücken übermannt ihn, wenn er seinen Blick in sich selbst kehrt, und das schöne Ganze seiner geistigen Natur in der wundervollen Einheit und Mannigfaltigkeit, in der Hoheit und Würde aller seiner Beziehungen faßt? Mit holdseliger Macht fesselt ihn dann sein Tieffinn an die Anschauung seiner selbst, er vergißt die Gränzen des Raumes, das Fortraufchen der Zeit, und versinkt in der Betrachtung einer Vollkommenheit, die alle Wunder der Aussenwelt verdunkelt. Welche Mannigfaltigkeit von Kräften findet er hier, alle zu einem Zwecke vereinigt! Welche Weisheit in der Gesetzgebung jeder einzelnen, und der allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft, die sie alle mit sanftem Scepter beherrscht! Welch eine Harmonie von grossen Wirkungen, die ihr Zusammenspiel erzeugt! Welche reizende Gestalten der Wahrheit, Güte und Schönheit! Keine Scene der äussern Na-

tur kann dem Weisen jenen Genuß verschaffen, den er in diesem Anschauen seiner geistigen Natur findet. Ein Zug indessen überstrahlt in überirdischer Hoheit alle andern Züge, und verbreitet einen Schimmer über das ganze Gemählde, der einer höhern Sonne entfloßen zu seyn scheint, als dieser, die den Erdball beleuchtet; er fesselt den Blick des Betrachters zum Stillstande, und seine kühnsten Wünsche finden hier zugleich ihre Grenzen und ihre Befriedigung; dieser Zug ist: *Gotteserkenntniß durch freyes selbstgenugsames Wirken der Vernunft.*

Die Vernunft kann nie leisten, was eine bewährte, vor jedem Zweifel geheiligte Offenbarung leistet. Allein die Gottheit muß bey ihrer wundervollsten Eröffnung auf die Vernunft rechnen; diese muß die Wirksamkeit der Offenbarung vorbereiten, indem sie den wahren Begriff eines Gottes bildet, und zureichende Gründe angiebt, daß er da sey, und sich offenbaren könne, wenn anders der Glaube an Offenbarung kein blinder, vernunftloser, oder wohl gar vernunftwidriger Glaube seyn soll.

Wir, in deren Natur sich seit den frühesten Jahren schon die Ueberzeugung von dem Daseyn dieses erhabenen Wesens verwebte, wir, die wir mit dem Begriffe desselben allmählig aufwuchsen, und seine beseelende und leitende Kraft in jedem interessanten Momente des Lebens empfanden, fühlen freylich immer mit Dank seine großen Wirkungen; allein bey der Innigkeit und bestän-

digen Gegenwart seines Einflusses schläfert sich unsere Aufmerksamkeit ein; selten erwachen wir zum Anschauen und der Schätzung dieses Begriffes in Beziehung gegen unsern Geist, in welchem er sich befindet.

Welch ein erstaunenswürdiger Begriff! Wie unbegreiflich sein Verhältniß zu unsrer Ideen bildenden Kraft! Wie unermesslich sein Abstand! Wie unermesslich seine Nähe! Wie allverbreitet in den innersten Tiefen der Seele sein Einfluss! Auch von der Idee gilt es, was jener Weise vom Gegenstande sagte: überall ist ihr Mittelpunkt in dem Reiche der geistigen Wirkungen, nirgends ihr Umkreis.

Die Erkenntnisse einer Seele, wo dieser Begriff fehlt, sind räthselhafte, beziehungslose Fragmente, kaum werth des flüchtigsten Blickes, ihr Wollen ist ein verlohrnes Schweifen einer verwaisenen Kraft, die ihre Abkunft so wenig kennt, als ihr Ziel, und in ihren lieblichsten Genüssen überraschen sie in jedem Augenblicke die Pfeile der Furcht. Die Wirkungen einer Seele hingegen, wo dieser Begriff mit lebendiger Kraft herrscht, bildet einen in sich vollendeten Kreis, eine kleine harmonische Welt, in der unendlichen Welt Gottes, die durch keine Macht bestürmt, und aus ihren Angeln gerissen werden kann.

Man kann, ohne Gefahr zu laufen, den Versuch wagen, die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes auf eine Weile zu vernichten, und den Begriff desselben bloß als Begriff, als idealische Vorstellung eines nicht wirklichen Gegenstandes ansehen. Allein immer noch bleibt er unaussprechlich bewunderns-

würdig, immer noch erscheint durch ihn die menschliche Natur in einer Erhabenheit, die ihres gleichen in der ganzen Natur nicht hat; auch als Dichtung betrachtet bleibt er die schönste Krone des menschlichen Erkenntnisses; und seine unendliche Grösse führt uns unvermerkt zu der beseeligen Ueberzeugung zurück, die wir absichtlich auf einige Zeit verliessen.

Der Begriff *Gott* ist schon ein ganz einziges Phänomen in unsrer Seele, wenn wir überlegen, wie wir bey völlig bewusstem Gange der Vernunft durch eine Reihe deutlich vorgestellter Schlüsse zu ihm gelangen; allein in das tiefste Staunen müssen wir versinken, wenn wir bedenken, dafs unsre Natur dieser langsamen Methode gar nicht bedarf, dafs sie, wie im leidentlichen Zustande eines süßen Traumes, auf eine Weise, über die sie sich anfangs selbst nicht Rechenschaft geben kann, durch eine verborgene Kraft zu ihm geleitet wird, dafs sie wähnt, den Begriff zu *empfangen*, nicht ihn zu bilden, ihn zu finden, ohne ihn gesucht zu haben.

Es giebt keinen Atheismus ohne deutliche Gründe; aber es giebt einen Theismus, der sich ganz ohne solche entwickelt. Es giebt keinen Atheismus, auf welchen den Menschen sein blosses Gefühl beym Anschauen der Natur allmählig hinleitete; allein es giebt eine Religion, zu welcher er auf einem Wege, den er selbst nicht kennt, übergeht, und in welcher er sich, ohne absichtlich Mittel anzuwenden, so festsetzt, dafs ihn die mächtigsten Angriffe nicht zu erschüttern fähig sind. Dieser Gefühlsglaube ver-

dient als ein ächtes geistiges Naturproduct eine genauere Untersuchung, als man ihm gemeinlich widmet. Die Natur ist überall so einfach in ihrem Wirken, und so gerade in ihren Wegen, vielleicht führt sie auch hier auf eine Weise zum Ziele, bey welcher der Philosophie nichts übrig bleibt, als die Gründe ihres Wirkens zu verdeutlichen, und vor jedem Angriffe zu sichern.

Man hat zu allen Zeiten viel über diesen Gefühlsglauben gesprochen, allein zu wenig hat man seine innere Organisation untersucht, zu wenig seine Theile, ihre Harmonie und innern Zusammenhang berechnet, zu wenig erforscht, welche Glieder nothwendig da seyn und wirken müssen, wenn er lebendige Kraft haben soll, und welche allenfalls fehlen oder ruhen können. Ich will versuchen, dieses zu thun.

Eine jede Wahrheit besteht aus einer Verbindung von Begriffen, und beruht, wenn sie nicht von unmittelbarer Evidenz ist, auf Gründen. Der Glaube an sie mag durch noch so undeutlich bewusstes Wirken der Vernunft erzeugt werden, so müssen doch die Hauptbegriffe, aus welchen sie besteht, vorgestellt, gewisse Momente der Gründe klar gedacht werden. Eben so bey dem natürlichen Gefühlsglauben an Gott und Religion; er ist nicht möglich, wenn nicht die Wahrheiten, die sich darauf beziehen, nach ihren Hauptbegriffen vorgestellt, und die nachdrücklichsten Gewichte der Gründe erwogen werden, es geschehe nun dieses so dunkel und unauseinandergesetzt, als es wolle. Der Begriff eigener Individualität und

Selbständigkeit ist der erste, welcher nothwendig erfordert wird, und zwar muß der Mensch die Vernünftigkeit und Freyheit seines Wesens, zugleich aber auch die Abhängigkeit desselben anerkennen. Der Begriff von einem vollendeten System der Wesen ist die zweyte nothwendige Bedingung, und der Mensch muß sich als den Mittelpunkt desselben die vernünftigen Wesen, die Menschheit, sich selbst als ein Glied dieses großen Ganzen denken, welches mit allen übrigen Gliedern in inniger Gemeinschaft steht. Der Begriff der Zufälligkeit und Abhängigkeit dieses Universums ist der dritte nothwendige Begriff; selbst das Höchste darin, die Vernunft, muß gewissermaßen bedingt, und in etwas außer ihr gegründet erscheinen, wenn der Uebergang zu dem Begriffe der Gottheit erfolgen soll. Der vierte Begriff ist der Begriff eines ersten Erzeugers des Weltalls, welcher selbst nicht erzeugt ward, sondern nothwendigen, unabhängigen Daseyns ist; so wie durch ihn alles Mögliche erst möglich, alles Daseyende daseyend ward, so muß er nothwendig als der Inbegriff aller Vollkommenheit gedacht werden; so wie in der ganzen Sphäre des Möglichen und Wirklichen der Mensch nichts höheres, nichts so ganz in sich würdiges findet, als den vollkommen guten Zweck eines vernünftigen Willens, so muß er sich vollkommenste sittliche Güte als den Mittelpunkt in der Sphäre der Allvollkommenheit denken, und die unendliche Wirkung der göttlichen Kraft: die Schaffung und Erhaltung der Welt, als eine freye Handlung des nothwendigen vollkommensten Wesens zu dem an sich vollkommensten

Zwecke denken. Die vollkommenste sittliche Güte ist nur dann das Höchste unter allem gedenkbaren, wenn mit ihr die vollendeteste Weisheit und die uneingeschränkste Macht verknüpft ist; beyde Begriffe müssen also vorgestellt werden, wenn *Glaube an Gott* möglich seyn soll.

Allein wiewohl alle diese Begriffe zu jedem natürlichen religiösen Gefühlsglauben erfordert werden, so ist dennoch die deutliche Vorstellung derselben nicht nöthig. Kaum ist es möglich zu bestimmen, welcher Grad von logischer Vollkommenheit diesen Begriffen eigen seyn muß, wenn sie Gegenstände des Gefühlsglaubens werden sollen; man kann den Grad nicht gering genug angeben, mit welchem dieser sich befriedigt; ich möchte sagen, die Begriffe brauchten nur hell genug zu seyn, um sie in einem bestimmten Verhältnisse gegen sich denken zu können, wozu in der That nicht völlige logische Vollkommenheit gehört, sondern der nächste Grad von Klarheit nach dem letzten Grade der Dunkelheit zureicht. Allein wir müssen noch mehr bemerken; alle diese Begriffe sind im Grunde unbegreifliche Begriffe; der Mensch von bloßem Gefühlsglauben erkennt sie nicht als solche an; zufrieden ihren Umriss und ihr Verhältniß zu sich dunkel zu empfinden, wähnt er sich in völligem Besitze derselben, glaubt sie durchaus zu verstehn, durchaus zu begreifen. So fixirt er seine Ueberzeugung auf Begriffe, in denen er keine deutlichen Merkmale unterscheidet, Begriffe, die er im Grunde selbst nicht versteht, und ihrer innern Möglich-

keit nach nicht begreift, und baut über diesen Grund die Wohnstätte seiner Ruhe und Glückseligkeit. Ganz so ist es der Fall in Rücksicht der Begriffe, mit welchen sich der Mensch von bloßem Gefühlsglauben das Wirken der Gottheit, seine künftige Bestimmung, und seine Verbindlichkeiten gegen die Gottheit vorstellt. Gewisse Begriffe muß er allerdings von allen diesen Gegenständen haben, allein er bedarf zu seiner Ueberzeugung so wenig der deutlichen Vorstellung davon, daß er vielmehr, wenn er nur die allgemeinste Beziehung derselben festhält, übrigens sich mit Dunkelheit und Verworrenheit sehr wohl genügt. Was mag er sich auch Deutliches bey der Schöpfung und Erhaltung der Welt denken? Nichts als das allgemeine Verhältniß von Ursache zur Wirkung dunkel und unbestimmt angewandt auf eine erste unendliche Ursache, und den Inbegriff aller ihrer Wirkungen, die Welt. Was mag er sich denken bey der Regierung der Welt und seiner künftigen Bestimmung? Nichts als das allgemeine Verhältniß der Welt und seiner selbst zu dem letzten Zwecke der vollkommensten Vernunft, und der mit ihr vereinigten unendlichen Macht des Schöpfers. Was mag er sich denken bey seinen Verbindlichkeiten gegen Gott? Nichts als das allgemeine Verhältniß seines endlichen vernünftigen Willens gegen den unendlichen vernünftigen Willen seines Urhebers!

Was für Gründe bestimmen nun aber den Menschen, an eine Reihe von Begriffen zu glauben, deren Gegenstände er weder mit seinen Gedanken

befassen, noch mit seinen Schlüssen begreifen kann, und an sie sogar ohne diejenige deutliche Vorstellung zu glauben, deren sie fähig sind? Wie mag er sich einem Boden vertrauen, dessen Grund er nicht untersucht hat? Wie ist möglich, daß er sich mit fester Zuversicht auf eine Zusammensetzung von Ideen stütze, ohne sich der innern Combination, Bündigkeit und Harmonie derselben durch scharfe Prüfung zu versichern? Und vor allem, wie ist dieß bey den wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit möglich, die nichts geringeres betreffen, als unaussprechliche Glückseligkeit, oder unaussprechliches Elend? — Zuerst muß ich die Frage wegen der Gründe beantworten, welche zu dem religiösen Gefühlsglauben bestimmen; dann wird sich um desto leichter darthun lassen, wie es möglich sey: 1) das Unbegriffene und wirklich Unbegreifliche zum Gegenstande desselben zu machen; 2) ohne die einzelnen Begriffe mit der möglichsten Deutlichkeit vorzustellen; 3) und ohne die innere Verbindung aller deutlich zu denken.

Wissbegierde, Trieb, nur seinen Ideenkreis zu erweitern, ist es auf keinen Fall, was den Theismus des Gefühls hervorbringt und festsetzt. Man müßte ihn ganz verkennen, wenn man es annähme. Wenn die Wissbegierde in bestimmter, unabhängiger Wirksamkeit ist, so geht sie, nicht leidentlich, sondern mit bewusster Selbstthätigkeit auf einen deutlich vorgestellten Zweck hin, sie fordert durchaus deutliche Erkenntniß, fordert durchaus Zusammenhang und Consequenz, fordert durchaus,

weit entfernt sich mit Sätzen zu begnügen, die mit der Natur des Subjectes harmoniren, welches sie sich vorstellt, Uebereinstimmung derselben mit den Gegenständen selbst; und nur unter der wirklichen oder eingebildeten Erreichung dieser Bedingungen wird sie befriedigt. Ganz anders beym Gefühls - Theism; er beruht auf einem Glauben, welcher sich ohne Richtung auf einen bestimmten Zweck leidentlich entwickelte, und ohne bewusste Selbstthätigkeit fest begründete; er ist für sich so wenig kritisch, daß vielmehr bey ihm an die Frage wegen Deutlichkeit, Bündigkeit und Harmonie, an die Unterscheidung objectiver und subjectiver Wahrheit gar nicht gedacht wird. Auch könnte dieser Glaube nicht jene bewundernswürdige Dauer und Stärke haben, die wir an ihm finden, wenn er ein Erzeugniß der Wisbegier wäre; diese nie zu befriedigende Mutter würde sehr bald ihr eigenes Geschöpf vernichten, oder doch wenigstens gleichgültig dagegen werden. Sie für sich allein kann sich schlechterdings nicht mit dem *Nichtbegriffenen* befriedigen, selbst nicht, wenn sie einsieht, daß es *unbegreiflich* ist; immer wird sie sich gegen die Annahme desselben sträuben, alle Mittel versuchen, es zu durchschauen und zu begreifen, sich wohl gar durch Träumereyen selbst hintergehen, oder, wenn nun endlich ja die für sie traurige Nothwendigkeit, es anzuerkennen, einträte, so wird sie sich doch nimmermehr dafür interessiren können, wird es immer als eine unseelige Gränze der Erkenntniß mit Mißmuth und Verzweiflung anstarren. Der Gefühlstheismus schränkt sich be-

friedigt und selbstgenugsam auf den engen dämmernden Kreis seines Glaubens ein; er fürchtet für diesen Besitz eben so wenig, als er ängstlich nach Erweiterung desselben strebt, was für die bloße Wissbegier eine Quelle der Melankolie ist, das *Unbegreifliche* ist für ihn die Quelle des heiligsten Genusses, einer wollustvollen Andacht.

Die Gründe, welche den Gefühlsglauben erzeugen, können keine andern seyn, als subjective. „Der gemeine Menschenverstand, sagt ein tiefsinniger Denker unsers Zeitalters *), ist sich keinesweges der eigentlichen Gründe bewußt, durch welche seine Ausprüche bestimmt werden, die nicht sowohl Resultate der räsonnirenden Vernunft, als *durch gefühlte Bedürfnisse abgedrungene Voraussetzungen*, und Wirkungen in der Einrichtung des menschlichen Gemüthes vorhandener Triebfedern sind.“ Man kann nicht richtiger über die Entstehung des Gefühlsglaubens entscheiden, er entwickelt sich in dem Menschen durch den Drang gefühlter Bedürfnisse. Ehe ich aber frage, welche diese seyen, und welches unter mehreren derselben ganz vorzüglich wirke, muß ich noch bemerken, daß der reine Gefühlsglaube sich zwar auf das *Unbegreifliche* stützt, (aber alles *Widersinnige* aus seinem Kreise entfernt, daß er das Unbegreifliche freylich nicht begreift, aber das an ihm begreift, daß es keinen Widerspruch enthält. Nicht das innigste und nothwendigste Bedürfnis kann einen Glauben an Wider Sinn erzeugen.

*) Reinhold, Theorie des Vorstellungsvermögens S. 77.

Ich habe bereits gesagt, daß der Mensch von religiösem Gefühlsglauben sich freylich den Begriff *Gott* nicht so verdeutlicht, als es möglich wäre, daß er ihn aber doch, aller Dunkelheit und Unauseinandergesetztheit ungeachtet, in seinen Hauptbestandtheilen vollständig vorstellt. Nicht der bloße metaphysische Gott, das von der Welt verschiedene nothwendige, allervollkommenste Wesen, ist sein Gegenstand, sondern er denkt sich ausdrücklich jenes Wesen als Schöpfer der Welt nach dem Zwecke der vollkommensten Vernunft, als Erhalter und Regierer derselben nach ebendemselben Zwecke. So wie er sich einen in sich vollendet guten Willen als die oberste Eigenschaft der Gottheit denkt, so denkt er sich die Schöpfung als eine freye Handlung der Allmacht, bestimmt durch den höchsten Zweck der vollkommensten Vernunft, welcher kein anderer seyn kann, als *allgemeine Harmonie wahrer Glückseligkeit mit wahrer Würdigkeit*, denkt sich also den Schöpfer vor allem als den wahren Vater des Guten, den Stifter des Gesetzes der Sittlichkeit, und dann als Urheber der ganzen Natur in sofern, als seine Allmacht nur durch seinen heiligen Willen bestimmt werden kann. Die Erhaltung der Welt denkt er sich ebenfalls nicht anders, als eine fortwährende Handlung, wegen des an sich guten Zweckes der vollkommensten Vernunft, denkt sich die Folgen derselben im Ganzen als durchaus gemäß diesem Zwecke, denkt sich also Erhaltung der Welt untergeordnet einer vollkommenen Regierung nach den Principien eines heiligen Willens. Es

ist unverkennbar, daß allen Ueberzeugungen des Menschen von religiösem Gefühlsglauben, als Princip, die *Moralität* zum Grunde liegt, daß diese schlechterdings das Centrum seiner Begriffe von *Schöpfer*, *Regierer*, und *Erhalter* der Welt ist, ein Centrum, mit dessen Vernichtung sie augenblicklich aus einander fallen müssen, ohne durch irgend eine Spitzfindigkeit der Welt zusammengehalten werden zu können. Hier müssen wir also auch das Hauptbedürfnis suchen, welches den religiösen Gefühlsglauben in den Seelen der Menschen erzeugt.

Gemeiniglich leitet man den religiösen Gefühlsglauben allein von der Betrachtung der Vollkommenheiten der äussern Natur her; allein, die Sache genauer erwogen, scheint es mir, als ob man vom Innern des Menschen ausgehn müsse. Die Betrachtung der Natur macht allerdings eine tiefe Sensation auf das vernünftige Wesen; allein diese Sensation könnte nicht erfolgen, noch weniger in einen religiösen Glauben übergehn, wenn nicht in der Seele des Betrachtenden ein reines unwandelbares Ideal des Sittlichguten läge, auf welches er die Erscheinungen der Natur bezöge. Nur durch diese Vergleichung geschieht es, daß die zahllosen Auftritte von Erzeugung, Belebung, und Wohlthun, von denen er sich überall umgeben findet, ihm ein Gefühl der Liebe und Bewunderung für die Kräfte der Natur erwecken, daß aber auch die eben so zahllosen Schauspiele der Zerstörung, Ertödtung, Beraubung und Peinigung, die sich von allen Seiten seinem Blicke darbiethen, eine Regung

der Furcht und des Hasses gegen die blinde Ungerechtigkeit einer unsichtbaren Macht in ihm erzeugen, und daß die Wirkungen der Anschauung aller dieser so scharf gestellten, so lieblich fürchterlichen Contraste der Natur endlich in den kampfvollen Drang gemischter Neigungen und Gefühle und durch diesen in die Ahndung eines nach den höchsten Zwecken der Vernunft gebildeten Weltsystems und eines uneingeschränkt guten Planes für das Ganze zusammenfließen. Diese Ahndung würde indessen immer nur Ahndung bleiben, nie in einen festen Glauben übergehen, wenn nicht dringendere Momente den Menschen zur Entscheidung bestimmten. Aber er ist selbst ein Glied des Systems, kann den innigen Zusammenhang mit den übrigen Gliedern desselben nicht verleugnen; von seiner Entscheidung über den Zweck des Ganzen hängt nothwendig die über seine eigene Bestimmung ab. Und in wie sonderbaren Verhältnissen stehn die Kräfte seiner geistigen Natur! Welche wunderbare Vereinigung von Abhängigkeit und Freyheit, Sklaverey und Selbstbeherrschung! Welcher Kampf unter den Triebfedern seines Willens! Welche Contraste entgegengesetzter Neigungen! Welcher Gegeneinanderdrang widerartiger Bedürfnisse! Alles dieß fühlt er, ohne es gerade deutlich zu denken, und, so wie er es fühlt, muß sich das grösste aller Bedürfnisse lebhaft regen, das Bedürfnis: *Harmonie unter allen Bedürfnissen zu stiften, Eins mit sich selbst zu seyn.* Dieses Bedürfnis besteht freylich aus einer sehr bunten, gedrängten und ungestüm gährenden Mischung

mannigfacher Regungen und Gefühle; allein das Bewußtseyn zeichnet doch sehr bald in dieser verworrenen Menge ein gewisses dunkelherrschendes Bestreben aus, die ganze verwickelte Situation nach dem höchsten Princip und einstimmig mit dem höchsten Interesse der Vernunft aufzulösen. Ehrfurcht, Liebe, Zuversicht, und Demuth gegen die Vernunft sind Neigungen, deren kein vernünftiges Wesen ermangelt, wenn nicht zufällige Hindernisse die naturgemäße Entwicklung seiner Anlagen hemmten, Neigungen, welche schlechterdings nicht deutliches Philosophiren voraussetzen, sondern schon aus dem dunkeln Bewußtseyn der Vernünftigkeit hervorgehn, und wenn dann in dem gedoppelten Vermögen der Vernunft ihre moralische Gesetzgebung den höchsten Rang einnimmt, wenn die Einheit und Allübereinstimmung im Guten, die sie für die sittliche Welt gebietet, unter allen ihren Zwecken allein, Werth an sich, innere keiner äußern Beziehung bedürfende Trefflichkeit besitzt, so müssen nothwendig Ehrfurcht, Liebe, Zuversicht und Demuth vor der moralischen Vernunft Neigungen seyn, inniger in das Wesen des Menschen verflochten, und mit stärkerm Interesse wirksam, als alle andre. Traurig wäre es, wenn sie, um zu wirken, einer deutlichen Auseinandersetzung bedürften; nein, sie entwickeln sich aus dem bloßen Bewußtseyn der Moralität unmittelbar. Man fordre keine Schilderung der Art und Weise, wie dieses zugeht, verlange keinen scharfen Abriss der Gestalt, unter welcher sich dem bloß natürlichen Gefühle das Ideal des sittlichen Guten dar-

stellt, genug es erscheint ihm auch ohne Philosophie in seiner unüberschwinglichen Hoheit, seiner sonnenklaren, fleckenlosen Reinheit, und kündigt sich ihm als das einzige ewige Muster aller seiner freyen Handlungen an. Es anerkennen, und Ehrfurcht, Liebe, Zuversicht, Demuth fühlen, ist Eins. Wenn also in jenem geschilderten grossen Bedürfnisse, Harmonie unter allen Bedürfnissen zu stiften, Einigkeit mit sich selbst zu befestigen, das Bestreben herrschend ist, dieses nach dem höchsten Princip, und einstimmig mit dem höchsten Interesse der Vernunft zu bewirken, so muss dieses Bestreben sich freylich auf die theoretische Vernunft beziehen, allein sein höchster letzter Beziehungspunkt muss der höchste Zweck der moralischen Vernunft seyn, und das ganze grosse Bedürfniss muss sich in ein Bedürfniss auflösen: alle Bedürfnisse seiner Natur zur Befriedigung des höchsten Bedürfnisses, des Bedürfnisses der Moralität, in Harmonie zu bringen, nach den strengen Bedingungen und Rechten der Moralität Friede unter den kämpfenden Kräften zu stiften. Dies ist nun nicht möglich, ohne seine Aussicht über die Gränzen dieses Lebens hinaus zu erweitern, ohne eine Zukunft zu hoffen, angemessen den Forderungen der Moralität, und diese Zukunft ist nicht gedenkbar, ohne ein Wesen voraus zu setzen, so geeigenschaftet, dass es sie nicht nur wirklich machen kann, sondern nach die Nothwendigkeit seiner Natur wirklich machen muss. Hatte die Betrachtung der Aussenwelt den moralischen Men-

schen zur Ahndung eines nach den höchsten Zwecken der Vernunft entworfenen und geschaffenen Systems der Wesen, eines uneingeschränkt guten Planes für das Ganze hingeführt, so faßt er nun in dem hellen Gefühle seiner eignen wesentlichen Situation, und dem innern Drange zur Auflösung diese schwebende Ahndung fester, und wenn es jetzt seiner Vernunft möglich ist, den Begriff eines Gegenstandes erscheinen zu lassen, durch dessen Anerkennung mit einem Mahle, außer uns und in uns, nach den Forderungen und Ansprüchen der Moralität, alles Räthselhafte Aufschluß, alles Unentwickelte Lösung, alles Dunkle Enthüllung bekommt, jeder Widerstreit Friede, jede Verwirrung Harmonie wird, muß nicht sein ganzes Wesen sich gegen diesen Begriff ausbreiten, nicht in sanfte andachtvolle Entzückung aufgelöst sich ihm hingeben? Und die Vernunft *muß* in jenem kritischen Momente diesen Begriff erscheinen lassen, muß es nach der ursprünglichen Einrichtung ihrer Natur, sie bedarf dazu keiner fremden Hülfe, sie ist sich selbst genug, die reine Anschauung ihres Wesens giebt den Stoff zu dem unermesslichen Begriffe, sie vernichtet die Schranken der Endlichkeit, von denen sie sich begränzt fühlt, und erhebt das Bild ihrer selbst zu einem unüberschwinglichen Ideale von Güte, Weisheit und Macht, dies thut sie ohne bewusste Absicht, die Triebfeder des Bedürfnisses greift in das Räderwerk ihres innern Mechanismus, und leidentlich erfolgt nun dasjenige Spiel ihrer Kraft, welches den Begriff der Gottheit gleichsam zauberisch herbeyführt, das Wesen kann im gährenden

Drange seines Bedürfnisses nicht wissen, woher er kommt, muß, unbekümmert wegen seines Ursprungs, in träumerischem Wahne ihn für den Gegenstand selbst halten, und so entsteht jener besee- ligende sich selbst genügende Glaube an Gott und Religion, ein ächtes Erzeugniß der Natur, bey dessen Betrachtung der denkende Mensch ein er- habeneres Entzücken fühlt, als bey allen Har- monien der äußern Schöpfung.

Wenn man auf diese Weise die natürliche Ent- stehung des religiösen Gefühlsglaubens übersieht, so ergiebt sich von selbst: 1) wie es möglich ist, daß er sich so fest auf *unbegreifliche* Gegenstände gründet. Man erkennt einen Gegenstand erst dann für *unbegreiflich*, wenn man versucht hat, ihn *begreifen zu wollen*. Allein der Mensch von bloßem Gefühlsglauben versucht dies nicht. Ihm ist es genug, den Gegenstand zu *denken*; denn er braucht nur *gedenkbar* zu seyn, um seine verwickelte Si- tuation aufzulösen, und ihn durchaus eins mit sich selbst zu machen. Eben so wenig als der Wanderer, der tödlich gequält von brennendem Durste auf eine Quelle stößt, anstatt mit langen Zügen Labung zu schöpfen, daran denken wird, ihr Wasser che- misch zu untersuchen; eben so wenig kann der Mensch, in dem Zeitpunkte, wo sein Bedürfnis ihn zum Gefühlsglauben an Gott bestimmt, über die Möglichkeit dieses Wesens philosophiren wollen. 2) wie dieser Glaube bestehen und so stark wirken kann, als es geschieht, ohne die möglichste Deut- lichkeit der einzelnen Begriffe, auf welchen er

beruht, und der Verbindung derselben. Nur so viel Klarheit braucht in diesen zu seyn, als hinreicht, um ihn wegen seiner Verhältnisse zu befriedigen, der Drang des Bedürfnisses, und die Innigkeit des Interesses machen ihn die Forderung völliger Deutlichkeit vergessen. Auch sind die Gegenstände so ganz aus dem Innern der Vernunft selbst genommen, sind so durchaus idealisirte Kopien der Vernunft selbst, daß unser Bewußtseyn bey der ersten Richtung auf sie augenblicklich zusagt, und sie erkennt, ohne Deutlichkeit zu fordern. — Ja der Mensch braucht sich sogar nicht einmahl *aller* Federtriebe, die für seinen Gefühls glauben mitwirken, und *aller* *Zwischenglieder*, welche das Zusammenstimmen der Gründe vermitteln, *bewußt* zu werden. Vorstellung ist freylich, ohne Bewußtseyn, nicht möglich, allein wie vieles wirkt auf unsern Beyfall und Ueberzeugung, ohne uns bewußt, und von uns vorgestellt zu werden!

So hat also der Gefühls Glaube eine wahre, gesetzmässige Organisation, und es bedarf nur der Enthüllung von ihr, um ihn auf der einen Seite vor den abergläubischen Deutungen unpsychologischer Fanatiker, auf der andern vor dem übermüthigen hoffärthigen Spotte der Hypermetaphysiker zu schützen.

Allein wie sehr auch jeder denkende Kopf diesen Glauben verehren und heilig halten muß, so würde es dennoch unter der Würde des menschlichen Geistes seyn, bey ihm stehn zu bleiben. Freylich machen es zufällige Umstände bey vielen Individuen und ganzen Klassen von Individuen un-

möglich, die Gründe desselben deutlich zu entwickeln und zu prüfen; allein im Ganzen, und nach den ursprünglichen Anlagen, ist die Menschheit auf keine Weise für den bloßen Gefühlsglauben bestimmt. Ihr Charakter ist Vernünftigkeit, und durch diese, Geist der Aufklärung, Verdeutlichung und Prüfung. Je mehr also der Geist im Gange seiner Entwicklung fortrückt, je mehr er alles Verworrene, Dunkle, und Bewusstlose auf deutliche Begriffe zurückzuführen sucht, und desto weniger wird er sich auch mit dem bloßen Gefühlsglauben begnügen können, desto dringender Aufhellung, Auseinandersetzung, Kritik und Erwägung der Ideen, auf die er sich bezieht, und der Gründe, auf denen er ruht, verlangen. Sehr wahr sagt Herr Reinhold *): „Die gewöhnlich mehr warmen als hellen Köpfe, die den gemeinen Menschenverstand auf Unkosten der philosophirenden Vernunft so gerne lobpreisen, vergessen auf der andern Seite fast immer, daß bey der unaufhaltsamen fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes die klaren, aber undeutlichen, und durch heterogene Merkmahle zum Theil verfälschten Vorstellungen nothwendig in mehr oder weniger deutliche Begriffe aufgelöst und geläutert werden müssen, und daß bey denjenigen Klassen von Menschen, bey denen einmahl das Bedürfniss eingetreten ist, sich über irgend eine wichtige Ueberzeugung strenge und auf deutliche Begriffe zurückgeführte Rechenschaft zu geben, eben diese Ueberzeugung unmöglich mehr bloße Wirkung unbekannter Triebfedern seyn

*) Theorie des Vorstellungsvermögens I. B. S. 78.

könne und dürfe.“ — Dieser Geist der Kritik ist aber ungemein wohlthätig, er zerstört nicht, sondern untersucht nur den Zusammenhang des Gebäudes, die Festigkeit seiner Theile, die Tiefe und Solidität seines Grundes und verwandelt den bloßen Gefühlsglauben in eine auf deutlich gedachten Gründen beruhende Ueberzeugung. Wenn er nicht früh genug erwacht, und die Zuversicht auf die Wahrheit der Gegenstände desselben durch scharfe Prüfung sichert, so kann der ganze Glaube unversehens ein Raub jenes unseeligen Zweifelgeistes werden, zu dem die menschliche Vernunft durch zufällige Umstände so leicht gestimmt wird *). Der Zweifelgeist führt nicht zu einer unbefangenen partheylosen Prüfung von Begriffen und Gründen, er ist dazu nicht einmahl fähig, ungegründetes, zur Leidenschaft gewordenes Mißtrauen gegen jede Erkenntniß, Verzweiflung an aller Wahrheit überhaupt sind die Triebfedern, die ihn bestim-

*) Es ist ein *gewöhnlicher*, aber nicht eben *heilsamer* Mißbrauch der Wörter, wenn man den jedem Vernünftigen gewiss so ehrwürdigen *Geist der Prüfung, der Kritik*, mit dem zweydeutigen Ausdrücke: *Zweifelgeist* benennt, und wohl gar den *Zweck der Logik*, (welch einen wichtigen Begriff!) in diesem schielenden Worte aufstellt. Mit Bedauern habe ich viele junge Freunde der Philosophie von manchem würdigen Lehrer dieser Wissenschaft behaupten hören, er leite bloß zum Skeptizismus an, und setze darin seinen Ruhm, da ich doch sehr wohl wußte, er empfehle nur immer *den Geist der eigenen Prüfung*, aber freylich oft unter dem Nahmen des *Zweifelgeistes*, der so sehr einer gedoppelten Auslegung unterworfen ist. Besonders für die natürliche Religion sind Mißverständnisse dieser Art traurig.

men, und vertreten die Stelle vernünftiger Vorderfatze bey feinen troftlofen Behauptungen. So wie der Geift der Prüfung allein den natürlichen religiöfen Glauben vor der feindfeeligen Ueberrafchung des Zweifelgeiftes fichern kann, fo ift er auch allein im Stande, ihm jene unerschütterliche Selbftändigkeit zu geben, welche den verführe- rifcheften Reitzen unedler Leidenschaften trotzt. Bloß dem Gefühle überlaffen, kann er oft von die- fer befiegt werden, und zur Begünstigung eines andern Interesses in Gleichgültigkeit, oder ent- fchiedene Irreligion übergehn müffen.

Möchten doch diefs diejenigen Vertheidiger der geoffenbarten Religion bedenken, welche überall fo verächtliche Seitenblicke auf die natürliche Reli- gion werfen. So rechtmäßig fie von jedem den- kenden Kopfe das Gefändnifs fordern, daß ihre Offenbarung weiter führen müffe, als die Grän- zen der natürlichen Erkenntnifs reichen, fo fehr find fie auf der andern Seite verbunden, zuzuge- ben, daß die Offenbarung den allbeseeligenden Ein- fluß nicht haben könnte, welcher ihr Zweck ift, wenn nicht die natürliche Religion vor ihr, und mit ihr wirkte. Wie möchte auch die Wahrheit, daß Gott fich auf eine übernatürliche Weife offen- bart habe, bey Gemüthern Eingang finden, wenn fie nicht vorher schon den reinen Begriff Gottes und feiner Eigenschaft gefafst haben, und von der Möglichkeit und Heilsamkeit einer Offenbarung überzeugt find *). Wenn nun aber in dieser

*) Man bedenke nur, daß eine Offenbarung nicht bloß für die beftimmt feyn kann, an welche fie un-

Rücksicht alle Offenbarung, um wirken zu können, Naturreligion voraussetzt, so muß sie desto sichrer zu ihrem grossen Ziele, die Sphäre unsrer Gotteserkenntniss zu erweitern, gelangen, auf je festerm Grunde der natürliche Religionsglaube in den Seelen derer beruht, welche den Segen ihrer Belehrung ärndten sollen. So wenig der natürliche religiöse Gefühlsglaube für sich allein vor den Anfällen des Zweifelgeistes und der Leidenschaften immer sicher ist, so wenig kann es eine geoffenbarte Religion seyn, deren Einfluss auf einen solchen gebaut ist. Nur dann vermag sie jeder äussern Macht zu trotzen, wenn in den Gemüthern, die ihr gehuldt haben, die natürliche Religion auf festem unerschütterlichem Grunde steht, das heisst, wenn sie nicht mehr bloßer Gefühlsglaube ist, sondern auf Einsicht deutlicher Beweise beruht. Und dies bewirkt allein die Philosophie, und hat auf diese Weise den erhabenen Beruf, mit ihrer natürlichen Wirkung in die übernatürliche Handlung Gottes einzugreifen.

mittelbar auf eine wundervolle Weise geschieht, sondern für Myriaden Menschen wirken soll, welche sie nicht anders, als in Gemäfsheit der philosophischen Principien des historischen Glaubens, für ein übernatürliches Werk Gottes halten können.

Zweyte Betrachtung.

Verhältniß der natürlichen Theologie zu den übrigen Theilen der Philosophie; nur durch jene können diese in ein innerlich zusammenstimmendes und vollendetes Ganzes vereinigt werden. Die natürliche Theologie verliert weder ihre Würde, noch ihren eigenthümlichen rechtmässigen Platz unter den philosophischen Wissenschaften, wenn sie auch ganz auf subjectiven Gründen beruht. Bedürfniß der natürlichen Theologie in unserm Zeitalter. Zweck und Plan des Werkes.

Der entschiedenste Leugner, und der schwankendste Zweifler können es nicht ohne zu erstaunen bemerken, daß die Gründe für unsre angelegentlichsten Ueberzeugungen so gelegt sind, daß alle Menschen ungeachtet der so mannigfaltigen Grade von Talenten und Bildung ihre Wirkung erfahren können. Wenn Gleichheit der Geistesgaben nach dem Plane der Welt auf keine Weise möglich war, wenn tausendfache Verhältnisse, unter denen die Zeugung, Reifung und Geburt der Menschen erfolgt, eine unermessliche Verschiedenheit in den angebohrnen Fähigkeiten verursachen mußten, wenn diese Verschiedenheit durch Einwirkungen äußerer körperlicher Kräfte, Einschränkungen der bürgerlichen Gesellschaft, daraus herfließende Ungleichheiten der Güter und Freyheit, und andre zahllose Umstände noch vermehrt werden sollte; so würde der größte Theil des menschlichen Geschlechts ein Gegenstand des

Jammers geworden seyn, wenn jene Gründe nur für den tief eindringenden Blick scharfer geübter Denker zu erreichen wären, nur auf ihn Einfluss, für ihn nur Ueberzeugungskraft hätten. Allein mit einer Weisheit und Wohlthätigkeit, die jeder denkende Mensch bewundern muss, sind jene Gründe so gelegt, dass sie mit eben der Kraft auf den rohen, wenn nur nicht verdorbenen Menschen, wie auf den Weisesten von allen Weisen wirken, und ich habe in der vorigen Betrachtung gezeigt, wie so ganz dies bey dem Glauben an Gott der Fall ist, habe das Triebwerk, womit die Natur den Menschen allmählich dazu erhebt, zu enthüllen, und die innere Organisation desselben zu zergliedern versucht. Wenn die Philosophie auch weiter nichts vermag, als die Gründe jenes religiösen Gefühlsglaubens deutlich zu entwickeln, und vor jedem möglichen Angriffe zu sichern, so ist ihr Einfluss auf die Religion schon wohlthätig genug, ihr Geschäft für die Menschheit auf die erhabenste ehrenvollste Weise vollendet. Ich muss, ehe ich weiter gehe, mit Wenigen von dem Wesen der Philosophie und dem Verhältnisse der natürlichen Theologie zu ihren übrigen Theilen handeln.

Man braucht nicht eben grosse Fortschritte in der Philosophie gemacht zu haben, um zu bemerken, dass die Weltweisen sich von jeher beiferten, ganz natürliche und leicht fassliche Dinge auf die fremdeste schwerste Weise vorzutragen. Gleich bey dem Anfange des philosophischen Studiums muss man diese traurige Erfahrung machen, wenn es darauf ankommt, sich im voraus einen Begriff

der Philosophie und ihrer mannigfaltigen Theile zu entwerfen. Ich theile ohne Rücksicht auf andre Meynungen und Formeln diejenige Vorstellungsart mit, wodurch ich mich selbst, und auch grösstentheils andre befriedigt habe, eine Vorstellungsart, welche, weit entfernt durch gelehrtes Ansehen imponiren zu wollen, nur auf das Verdienst der Natürlichkeit Anspruch macht.

§. 1.

Wenn die Philosophie wirklich eine für sich bestehende festgegründete Wissenschaft seyn soll, so muß ihr ein bestimmtes Bedürfnis zum Grunde liegen, und wenn ihr Einfluss sich in der That über die gesammte Menschheit verbreiten soll, so muß jenes Bedürfnis nicht das Bedürfnis eines Einzelnen, es muß ein Allen gemeinschaftliches Bedürfnis seyn.

§. 2.

Was für eine Meynung man auch von dem Unterschiede und Zusammenhange der materiellen und geistigen Welt hege, so muß man gestehen, daß der Mensch Bedürfnisse gedoppelter Art besitze: 1) *physische*, deren Grund er in seiner körperlichen Natur entdeckt, und bis auf einen Grad begreift; 2) *geistige*, deren Grund er in derselben nicht im mindesten entdeckt, durch sie nicht im mindesten begreift.

§. 3.

Nicht physisches, sondern ein geistiges Bedürfnis, welches von den Thätigkeiten und

Leiden der animalischen Natur unabhängig ist, bestimmt den Menschen zum Philosophiren.

§. 4.

Die geistige Natur *) des Menschen besteht aus dem Vorstellungsvermögen **), dem Willensvermögen, und dem Vermögen des Vergnügens und Missvergnügens. In Rücksicht auf jedes dieser Vermögen besitzt der Mensch gewisse von seiner Natur unabtrennbare Bedürfnisse, und diesen zu Folge gewisse ihm als Menschen eigene Zwecke.

§. 5.

Mit dem Vorstellungsvermögen ist dem Menschen gegeben das Bedürfnis und der Zweck der Wahrheit, Vollendung und Einheit seiner Erkenntnisse, mit dem Willensvermögen das Bedürfnis und der Zweck einer vollkommenen sittlichen Güte, mit dem Vermögen des Vergnügens und Missvergnügens das Bedürf-

*) Kaum dürfte es nöthig seyn, zu erinnern, daß ich mich, indem ich einer *geistigen Natur* gedenke, auf keine angemessene Erkenntnis des Grundwesens der geistigen Vermögen stütze, oder auf irgend eine Hypothese der bisherigen Metaphysik beziehe. Keins von beyden ist für das Studium und den Vortrag der Philosophie Bedürfnis.

**) Das Wort *Vorstellungsvermögen* brauche ich hier in keiner neuen Bedeutung, sondern befaße darinn alle Vermögen, welche das *Anschauen*, *Denken* und *Begreifen* möglich machen, also Sinnlichkeit, Gedächtnis, Phantasie, Erinnerung, Verstand und Vernunft.

niss und der Zweck eines reinen von keinem Schmerze getrüben Genusses.

§. 6.

Wenn der Mensch diese Bedürfnisse und Zwecke seiner geistigen Natur betrachtet, so findet er, daß sie mit einander ihrem Wesen nach im Streite seyn, daß sie einander entgegen wirken. Wenn er die Mittel berechnet, die ihm, um sie zu befriedigen, in der Sphäre seines jetzigen Lebens gegeben sind, so findet er die Bedürfnisse und Zwecke, gegen diese Mittel gehalten, so unendlich, daß er es gar nicht wagt, ein Verhältniß derselben bestimmen zu wollen. Und desto angelegentlicher geht er zur Beantwortung der Frage über; welches der letzte ihm vorstellbare Grund, und der höchste ihm vorstellbare Zweck seines Wesens sey. Die Beantwortung dieser Frage ist das größte dringendste aller Bedürfnisse des erkennenden Menschen, ganz von ihr hängt es ab, ob er ewig mit sich selbst im Zwiste leben müsse, oder Eins mit ihm selbst seyn könne.

§. 7.

Diese Frage kann nur aus der geistigen Natur des Menschen selbst beantwortet werden. Dieß treibt den Menschen zur genauern Untersuchung seiner geistigen Vermögen. Er bedarf also einer Theorie seines Vorstellungsvermögens *), einer Theorie seines Willensvermö-

*) Ich nehme hier *Vorstellungsvermögen* in eben der Bedeutung, wie ich es §. 4. gebrauchte, (S. die

gens, und einer Theorie seines Vermögens des Vergnügens und Missvergügens.

§. 8.

Dann erst, wenn er durch diese Theorien die Formen, Gesetze und Gränzen der Wirkfamkeit seiner geistigen Vermögen kennen gelernt, kann er den letzten ihm vorstellbaren Grund und den höchsten ihm vorstellbaren Zweck ihrer Vereinigung in seinem Wesen, und demnach dieses seines Wesens selbst, wiefern es ihm erkennbar ist, erforschen.

§. 9.

Der letzte dem Menschen vorstellbare Grund; und der höchste ihm vorstellbare Zweck seines Wesens kann auf keine Weise in der Sinnenwelt gesucht werden; er muß nothwendig in der übersinnlichen seyn. Der Mensch muß also über die Schranken der Sinnenwelt hinaus, und sich eine Vorstellung der übersinnlichen Welt, des in ihr seyenden letzten Grundes und des in ihr künftig zu erreichenden höchsten Zweckes seines Wesens bilden, es geschehe nun dieses durch ein wirkliches Erkennen der reinen Vernunft, oder durch einen vernünftigen Glauben:

beygefügte Note.) und glaube hier nicht nöthig zu haben, auf die scharfsinnige Idee des Herrn Reinhold: *Die Theorien der Erkenntnißkräfte auf eine Theorie des Vorstellungsvermögens, in einem andern Sinne, zu gründen*, Rücksicht zu nehmen. Man kann immer das Grose und wahrhaft Philosophische in dieser Idee bewundern, ohne deshalb mit dem Urheber derselben gleiche Ueberzeugung hegen zu müssen:

§. 10.

Die Philosophie ist allem diesem zu folge, im Allgemeinen genommen, die Wissenschaft unsrer geistigen Natur, ihrer Vermögen und höchsten Zwecke.

Es würde zwecklos seyn, wenn ich diese Uebersicht des Ganzen der Philosophie ins Einzelne verfolgte, und alle ihre Theile und Untertheile umständlich bestimmte. Die Darstellung ihres allgemeinen Inhalts reicht hin, um das wahre Verhältniß der natürlichen Theologie zu dem höchsten Zwecke der Philosophie zu fassen, und zu zeigen, wie viel sie zu Erreichung desselben beiträgt.

Wenn der Mensch in reinem unverfälschtem Bewusstseyn seine geistigen Vermögen anschaut, und seinen innern Blick auf die Betrachtung der Zwecke heftet, auf die sie ihrer Natur nach wirken müssen, wenn er die Ideale ermißt, die im Wesen eines jeden seiner Vermögen ruhen, und einem jeden ein Bild seiner höchsten vollendetesten Wirkung vorhalten, auf dessen Erreichung es hin arbeiten soll; so genügt ihm die Sinnenwelt nicht mehr; er fühlt Bedürfnisse, die durch nichts, was die sichtbare Natur darbiethet, befriedigt werden können, er muß die enge Sphäre von dieser verlassen, und seine Aussicht in eine Welt zu erweitern suchen, die den Sinnen unanschaulich, und der Vernunft nicht begreiflich ist.

Von allen Idealen, welche im Innern der geistigen Vermögen des Menschen ruhen, ist das Ideal von Mo

ralität, welches unser vernünftiger Wille besitzt, das höchste, würdigste, und ädelste. — Ein helles Bewußtseyn sagt dem Menschen, daß er ist, und ein andres eben so helles, aber unendlich interessanteres kündigt ihm an, was er seyn soll. Er fühlt sich gleichsam als ein gedoppeltes Wesen, als ein Wesen, welches schon ist, aber zugleich als ein Wesen, welches erst seyn soll, und weiß nicht, was mehr sein eigentliches *Seyn* ausmacht, ob das, was er jetzt *ist*, oder jenes, was er *noch nicht ist*, aber *seyn soll*. — Ein räthselhaftes, mit nichts in der ganzen Natur vergleichbares Geschöpf! Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind Zeitverhältnisse, unter denen alle belebte Wesen stehen, und deren sich auch wahrscheinlich alle nur nach tausendfach verschiedenen Graden der Deutlichkeit und Dunkelheit bewußt sind. Bey diesem einzigen drängt sich ein Verhältniß ein, welches über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gebiethet, ein *Sollen*, so unabhängig von den Schranken und der Herrschaft der Zeit, daß die Zeit vielmehr selbst seine Macht zu erkennen, und ihm zu dienen scheint. Und dieses Verhältniß ist dem Menschen so unendlich interessant, daß er das schönste Moment seines jetzigen wirklichen Seyns mit Entzückung hingäbe, um einen Augenblick das ganz und ohne Einschränkung zu seyn, was er seyn soll.

Der Mensch kann sich das nicht vorstellen, *was er seyn soll*, ohne von dieser Vorstellung zu der Frage hingeführt zu werden, *was er seyn werde*, und *wie sich das, was er seyn wird, gegen das ver-*

halte, was er seyn soll. Und diese Frage kann er nicht beantworten, ohne entschieden zu haben, durch wen er wirklich da ist, von wem sein *Sollen* und jedes künftige Werden abhängt, das heist, ohne den Urheber der Welt, ohne die Gottheit zu kennen.

Dies ist das Verhältniß der philosophischen Theologie zu den übrigen philosophischen Wissenschaften. *Ich bin mir meiner bewußt*, ist die erste Idee aller Philosophie, und: *es ist ein Gott*, die letzte, welche das Ganze entscheidet und vollendet. Alle Untersuchungen der Seelenvermögen führen den Menschen in die Mitte durchkreuzender labyrinthischer Pfade, und verlassen ihn in trostloser Unentschiedenheit. Die Gotteslehre allein macht die Katastrophe, zeigt dem Menschen seinen Ursprung, den höchsten Zweck seines Daseyns, und den offenen freyen Weg zu seinem erhabenen Ziele. Durch sie hört es auf ein Räthsel zu seyn, wozu dem Menschen sein Trieb nach Wahrheit, Einheit und Vollendung seiner Erkenntniß helfe, durch sie bewogen huldigt er erst ganz gern und willig den strengen Gesetzen der Moralität, die ihn außerdem zwar so fest verbinden, aber nicht so lebenswürdig interessiren würden, durch sie endlich schränkt er den üppigen Hang nach beständigem, vollem, ungetrübtem Genuß ein, sucht nur Freuden zu verdienen, und duldet gern die härtesten Leiden, damit er nur eines bessern Schicksals würdig werde. Mit einem Worte: durch sie erst erreicht die Philosophie ihren großen Zweck:

das Menschenwesen durchaus Eins mit sich selbst zu machen.

Die natürliche Theologie ist der systematische Inbegriff aus der menschlichen Vernunft hergeleiteter befriedigender Gründe für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, seinen Eigenschaften, Zwecken und Wirkungen.

Indem ich sie so erkläre, nehme ich nicht darauf Rücksicht, von welcher Art die aus der Vernunft hergeleiteten befriedigenden Gründe für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes u. s. w. sind; ob sie von einer wirklichen Einsicht in die Natur des Gegenstandes durch bloße Begriffe der reinen speculativen Vernunft hergeleitet werden, oder aus gewissen Beschaffenheiten des vernünftigen Wesens herfließen, welches überzeugt werden soll. Welches auch die Quelle der Beweise sey; die Ueberzeugung ist dieselbe, und das Verhältniß der natürlichen Theologie zur gesammten Philosophie bleibt sich gleich. Nur müssen die Gründe schlechterdings aus der Vernunft hergeleitet seyn; sonst gehörte sie nicht in die Sphäre philosophischer Wissenschaften *)

*) Wolf definirte die natürliche Theologie: *est scientia eorum, quae per Deum possibile sunt, hoc est eorum, quae ipsi insunt, et per ea, quae ipsi insunt, fieri posse intelliguntur.* (Theol. Natur. P. I. §. I.) Dafs die Wissenschaft nur Vernunftgründe und Vernunft-erkenntnisse enthalte, glaubte er, verstehe sich von selbst. Quamvis a nobis non addatur, setzt er hinzu, scientiam istam ope principiorum rationis, aut vt alii loqui amant, solo naturae lumine esse acquirendam, recto nimirum usu facultatum animae, quae per na-

Genaueres, umständliches Studium der natürlichen Theologie ist an sich schon Bedürfnis für jeden, welchem die Aechtheit seiner wichtigsten Ueberzeugungen am Herzen liegt; in unserm Zeitalter vereinigen sich alle gedenkbare Verhältnisse, um es zu dem angelegentlichsten Geschäfte für Alle zu machen, die nur irgend fähig sind, sich dem Geräusche der Welt zu entziehen, und ihre Muse einem stillen Nachdenken zu widmen. So wie die Zustände unsrer physischen Organisation

turam ipsi insunt; id tamen *per se intelligitur*. Theologiam enim naturalem tractamus tanquam partem philosophiae. Omni autem philosophiae hoc proprium est, quod solo naturae lumine, hoc est, recto usu facultatum animae, quae ipsi per naturam insunt, acquiratur ad eam spectans possibilem cognitio. Herr Hofrath Ullrich hat eine eigene Methode, den Begriff der natürlichen Theologie zu bestimmen: theologia rationalis, sagt er: (in seinen Institutt. Log. et Metaph. in der theol. ration. §. 2. p. 4.) est philosophia de Deo, sive complexus dogmatum, formaliter theoreticorum de Deo, ejus natura, et efficientia in hoc mundo, quousque illa *undecumque demum antea data et cognita, nunc certe principiis philosophicis superstruuntur, et ex iis quasi denuo inveniuntur*. Sollte der Herr Hofrath glauben, die menschliche Vernunft besitze jetzt mehr *innere eigene* Fähigkeit der Gotteserkenntnis, oder des Glaubens an Gott, denn sonst? Das *nunc certe* läßt fast vermuthen, er halte es für möglich, daß die Vernunft derselben sonst ganz ermangelt habe, und nur jetzt im Stande sey, unabhängig von Offenbarung Gründe der religiösen Ueberzeugungen aus ihren eigenen Mitteln zu liefern. — Selbst Crusius, welcher gewiß nichts von den Rechten der Offenbarung vergab, hielt nicht für nöthig, seinen Begriff der rationalen Theologie so auf Schrauben zu stellen.

zum Theil von den Veränderungen der Luft und der Witterung abhängen, so sind unläugbar die geistigen Vermögen der meisten Menschen dem Einflusse des Geistes des Zeitalters unterworfen, in welchem sie leben. Vorzüglich gilt dieses von den religiösen Ueberzeugungen. Man sollte denken, der Mensch müsse um so geneigter seyn, solche nur nach unbefangenen Selbstdenken anzunehmen, je wichtiger und entscheidender für seine Seelenruhe er sie anerkennen muß; allein gerade bey ihnen pflegt er das Selbstdenken am leichtesten zu vergessen, pflegt am leichtesten dem Geiste seiner Zeit blindlings zu folgen, und in die Worte der Meisten zu schwören, es gelte nun Glauben oder Unglauben. Die Philosophie muß alle ihre Stärke aufbiethen, um ihm die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit eigener Prüfung eindringend darzustellen. Ihr Verdienst ist gleich groß, es herrsche nun Geist des Glaubens, oder Geist des Unglaubens. Denn wiewohl der Geist des Glaubens unläugbar Segen über ein Zeitalter verbreitet, so ist er doch, ganz entblößt von durchdachten Gründen, nie sicher, ehe man sich es versieht, gegen Unglauben umgetauscht zu werden, wenn nicht die Philosophie ihm zur Seite den Geist des vernünftigen Selbstdenkens weckt. Allein nicht alle Zeitalter haben einen bestimmten, entschiedenen, herrschenden Geist; es giebt deren welche, wo mehrere einander feindfeelige Geister gleichsam um den Thron kämpfen, und ich glaube, das unsrige gehört in Rücksicht der Religion ganz unter dieselben, es ist ein Zeitalter der Gährung, und zwar

einer so ganz unentschiedenen Gährung, daß man auf keine Weise bestimmen kann, ob und wie sie sich auflösen wird *). Mit Kraft und Nachdruck verbreitet zwar der Geist weiser Prüfung seinen Einfluß, allein drey mächtige ihm feindfeelige Geister wirken ihm bald durch List bald durch offenbare Gewalt entgegen, der Geist des Zweifels, der Geist des blinden Glaubens, und der Geist des blinden Unglaubens. Ob einer, und welcher von

*) Mehrere groſſe, tieffinnige Männer haben unſerm Zeitalter die Ehre angethan, es *das Zeitalter der vernünftigen Prüfung und des weifen Zweifels an allem Ungegründeten* zu nennen. Allein ich fürchte ſehr, daß dieſe Ehre ein wenig zu groſſ ſiſt, und daß jene Männer mit Journalen und Zeitungen vertrauter ſind, als mit der wirklichen Welt. Am allerwenigſten dürfte ihr Urtheil in Beziehung auf Theologie und Religion treffend ſeyn. Nicht zu gedenken, daß der *blinde Glaube*, ſo wie der *blinde Unglaube*, immer noch eine feſte Herrſchaft über den gröſten Theil der menſchlichen Geſellſchaft ausüben, ſo iſt das, was man gemeiniglich für *Geiſt der vernünftigen Prüfung und des weifen Zweifels* hält, nichts anders als *Geiſt der Frechheit und ſelbſtſüchtigen Zügelloſigkeit im Urtheilen über die heiligſten Angelegenheiten der Menſchheit*. Allein der Stubengelehrte bemerkt gemeiniglich nur denjenigen Theil ſeiner Zeitgenoſſen, welcher ſeine Stimme in Zeiſchriften und kritiſchen Blättern erhebt, dieſe hält er für die Repräſentanten des ganzen Zeitalters, und beurtheilt das Maas von Aufklärung, welches dieſem eigen iſt, nach dem Grade von Aufklärung, auf welchem er jene findet. Hier betrügt er ſich aber ſehr; es iſt bloß zufällig, daß ſich zuweilen weiſe Männer der Zeiſchriften und kritiſchen Blätter bemächtigen, und auf wie wenige wirken dieſe im Ganzen! — Unſre Nachkommen würden ſich ſehr betrügen, wenn ſie von den Zeiſchriften unſers Zeitalters auf den Geiſt deſſelben ſchlöſſen.

allen den Sieg davon tragen, und dem Zeitalter einen bestimmten Charakter geben wird, wagt der bescheidene Beobachter nicht zu prophezeien. Indessen kann er sich der Befürchtung nicht erwehren, daß vielleicht keiner von allen diesen Geistern siegen, aber während ihres langen Kampfes sich unvermerkt ein andrer im Geheimen herum-schleichender Geist des Zeitalters bemächtigen werde, der Geist des Indifferentismus. Wenn ein Zeitalter einen bestimmten religiösen Charakter besitzt, so pflanzt sich derselbe allmählich von den ältern Generationen auf die jüngern fort, bis ein Vorfall von Wichtigkeit den Geistern einen Umschwung giebt. Allein wenn ein Zeitalter keinen bestimmten Charakter besitzt, mehrere Geister mit gleichem Glücke wetteifern, um sich seiner ganz zu bemächtigen, so müssen die jüngern Weltbürger, welche in ihm auftreten, durch diese Erscheinung in den Zustand der Unentschlossenheit und Verlegenheit versetzt werden, nicht wissen, ob sie sich zu dieser oder zu jener Parthey schlagen sollen. Einige derselben werden sich allerdings für eine bestimmen, allein der grössere Theil vielleicht wird sein Interesse dabey finden, eine frostig gleichgültige Neutralität zu beobachten, und die große Sache der Religion dem guten Glücke überlassen. Ich wage nicht zu entscheiden, ob sich bey uns schon jetzt Spuren dieses unseeligen Indifferentism zeigen, die wegen der Folgen fürchten lassen; allein mit Recht glaube ich behaupten zu können, die Philosophie müsse auch auf die bloße Möglichkeit rechnen, und der verderblichsten von allen

gedenkbaren Stimmungen der Seele, der Gleichgültigkeit für Religion entgegenarbeiten, wo sie nur könne *). Tiefe bis auf die ersten Elemente dringende Prüfung der Gründe für die wichtigsten Wahrheiten derselben, nach bestimmten allgemeingültigen Principien entscheidende Widerlegung der unächtlichen, und nach ebendenselben gleich entscheidende Bestimmung der ächten Beweise sind die wirksamsten Mittel zu jenem Zwecke, und gewiss bedurfte derselben nie ein Zeitalter mehr, als das unfrige.

Das Verdienst, welches sich der Verfasser der Kritik der reinen theoretischen und praktischen Vernunft von dieser Seite nicht nur um seine Zeitgenossen, sondern um alle künftige Generationen erworben hat, auf welche seine Philosophie Einfluß haben wird, kann nur von denen verkannt werden, welche die Religion und ihr Verhältniß gegen die Bedürfnisse und Vermögen der Menschheit aus einem falschen Gesichtspunkte betrachten, zu wenig Geist der Prüfung und pragmatischen Uebersicht besitzen, um einzusehen, auf wie unsichern, oder wohl gar täuschenden Gründen die Religion in allen den metaphysischen Systemen ruhte **),

*) Der *Indifferentismus* gegen die Religion ist weit gefährlicher, als die *Anhänglichkeit an ein bestimmtes die Religion aufhebendes System*. Dieser kann man durch Gründe entgegen wirken; man kann das System widerlegen, allein wo faßt man den Indifferentismus? An ihm werden bekehrende Philosophen und Theologen immer noch scheitern, wenn sie auch Skeptizismus, Pantheismus, und Atheismus oft schon besiegt haben.

**) Wenn irgend ein Philosoph vor Kant den Ruhm ganz behaupten könnte, *Logik*, *Moral* und *Meta-*

die er widerlegt hat, und das System jenes Weltweisen entweder gar nicht oder doch nur so flach und lückenhaft studiert haben, daß sie die innere Verbindung aller Theile desselben, und das harmonische Zusammenlaufen aller ihrer Beziehungen in dem würdigsten erhabensten Ziele für die Menschheit, einem in der Vernunft selbst gegründeten, und die Vernunft völlig befriedigenden Glauben an Religion, nicht zu fassen vermögen.

Ich würde etwas Ueberflüssiges thun, wenn ich das wahre Verhältniß seiner Philosophie gegen die Religion bestimmen, und umständlich zeigen wollte, daß man ihr gleich Unrecht thut, wenn man sie beschuldigt, sie begünstige den Indifferentismus, oder die Zweifelsucht, oder die Gottesläugnung, oder den blinden Gottesglauben, Beschuldigungen, mit welchen wohl noch nie *ein* philosophisches System vor dem Kantischen zu gleicher Zeit bestürmt worden ist. Scharfsinnig und nachdrücklich hat Herr Reinhold bereits alle diese Vorwürfe geprüft, und die Resultate der Vernunftkritik für die Religion in einem Lichte gezeigt, bey welchem, sollte man denken, selbst Menschen von schwachem Gesichtsinne und trüben Brillen gezwungen wären richtig zu sehen *).

physik durchaus in ihren wahren Beziehungen gefaßt, und besonders die natürliche Theologie in nicht bloß scheinbare, sondern wirkliche Uebereinstimmung mit den übrigen Theilen der Philosophie gebracht zu haben, so wäre dieses *Crusius*.

*) Ich beziehe mich auf seine erst im deutschen Merkur theilweise erschienenen, und nun besonders heraus-

Mein Zweck ist nicht Kritik und Widerlegung bisheriger Systeme der natürlichen Religion. Man hat bereits eingerissen, was nur in diesem Felde der Philosophie grundlos und schwankend da stand, und das Bedürfnis zu bauen ist gegenwärtig das dringendste geworden, welches man sich denken kann. Ich werde mich freuen, wenn es mir gelingen sollte, einige Beyträge zur Befriedigung dieses Bedürfnisses zu liefern. Ich werde, um zu meinem Ziele zu gelangen, folgenden Weg einschlagen. Erstlich werde ich den Begriff: *Gott* bestimmen, dann untersuchen, welche Art von Wahrheit und Gewissheit für die Vorstellung des Daseyns, der Eigenschaften, Zwecke und Wirkungen des Gegenstandes desselben möglich ist, dann den zureichenden Beweisgrund für das Daseyn Gottes aufstellen, hierauf von seinen Eigenschaften, seinen Zwecken und Wirkungen handeln, und endlich besonders das Verhältniß des Menschen gegen Gott, und die ihm demselben zu Folge zukommenden Verbindlichkeiten bestimmen.

gegebenen *Briefe über die Kantische Philosophie*, besonders den 4ten, 5ten, 6ten, 7ten, 8ten und 9ten Brief.

Dritte Betrachtung.

Ueber den Begriff: Gott. Abweichungen der Weltweisen in Rücksicht auf die Bestimmung seines Inhaltes. Kritik des bloß ontologischen; Kritik des pantheistischen Begriffs. Aufstellung und Rechtfertigung des theistischen Begriffs; nicht möglicher, allein möglicher Ursprung desselben.

Soll die natürliche Theologie eine sichere und bestimmte Richtung bekommen, soll sie den menschlichen Geist, anstatt ihn, wie es bisher so oft geschah, in Widersprüche und Zweifel zu verwickeln, zu dem Ziele hinführen, welches er sucht, so muß ihr vor Allem der richtige Begriff: *Gott* zum Grunde gelegt werden. Man dürfte leicht einwenden, ehe dieser Begriff mit Wahrheit und durchgängiger Bestimmtheit angegeben werden könne, müsse man die Möglichkeit befriedigender Beweise für das Daseyn seines Gegenstandes zeigen, und diese Beweise selbst aufstellen; hingegen die Unmöglichkeit befriedigender Beweise für das Daseyn der Gegenstände anderer abweichender Begriffe dathun, und die seynsollenden Beweise dafür selbst, widerlegen. Allein es giebt allerdings ein Kriterium, wornach man den ächten Begriff von allen verfälschten unterscheiden kann, ohne sich auf bloßen Sprachgebrauch, oder die Autorität scharfsinniger Männer, oder wohl gar eine gesetzmäßig vorgeschriebene Norm berufen zu müssen. Es ergiebt sich aus dem Bedürf-

nisse selbst, welches den vernünftigen Menschen zum Glauben an Gott treibt, und ist in folgendem Satze enthalten:

Der wahre ächte Begriff von Gott muß Gott als dasjenige Wesen darstellen, durch dessen Eigenschaften das Daseyn, die Beschaffenheiten und die höchste vorstellbare Bestimmung der Welt auf eine, alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigende Weise begriffen und erklärt werden kann.

Ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, daß dieses Kriterium allgemeingültig ist, und von jedem für wahr gehalten werden muß, der es richtig gefaßt hat. Nur die *gerechten* Forderungen der Vernunft, habe ich mich mit gutem Bedacht ausgedrückt, sollen durch den wahren Begriff von Gott befriedigt werden; das heißt:

- 1) *diejenigen nur, deren Gegenstand für sie, nach den Grenzen ihres Vermögens, möglich ist, keinesweges aber irgend eine solche, deren Gegenstand sie selbst als schlechterdings unerreichbar für sich anerkennen muß, wenn sie ihr Vermögen und seine Grenzen ermist.*
- 2) *diejenigen, welche zu thun, sie ein Recht hat, das in der unwandelbaren Natur ihres Wesens gegründet ist, ihr also nothwendiger Weise, unaufgeblich, und unnachlässlich zukommt.*

Nicht alle Begriffe von Gott, welche man zeit-her in den natürlichen Theologien zum Grunde gelegt hat, oder durch besondere metaphysische Systeme feststellen wollen, halten eine Prüfung

nach dem von mir angenommenen Kriterium aus.
Ich will die vorzüglichsten durchgehen.

Der Begriff eines von der Welt wirklich verschiedenen allervollkommensten und nothwendigen Wesens ist die Grundlage zu dem wahren Begriffe von Gott, eine Grundlage, deren Bestandtheile die theoretische Vernunft aus ihrem eigenen reinen Vermögen hernimmt. Allein es müssen noch gewisse Bestimmungen hinzukommen, wenn der vollständige Begriff von Gott daraus werden soll.

Es bedarf keines Beweises, daß die Begriffe der *Allvollkommenheit* und *Nothwendigkeit des Daseyns* wesentlich zu dem Begriffe *Gott* gehören; es erhellet von selbst, daß jedes Wesen, welchem jene Begriffe nicht zukommen, ein endliches, eingeschränktes, und erzeugtes Wesen ist. Allein etwas minder leicht ist zu begreifen, daß schon diese Begriffe selbst den Begriff der *wirklichen Verschiedenheit von der Welt* mit sich führen. Nämlich wenn das allervollkommenste und nothwendige Wesen als mit den eingeschränkten und zufälligen Eines und Dasselbe ausmachend vorgestellt würde, so müßte man dasselbe auch denken, als mit diesen denselben Bedingungen und Gesetzen unterworfen, demnach als selbst bedingt und abhängig. Man kann also das allervollkommenste und nothwendige Wesen nur insofern als das allervollkommenste und nothwendige denken, daß man es sich als von dem

All der eingeschränkten und zufälligen Wesen wirklich verschieden vorstellt *).

Man kann den Begriff von *Gott*, nach welchem man darunter ohne weitere Bestimmung das von der Welt verschiedene, allervollkommenste und nothwendige Wesen versteht, den *ontologischen Begriff* oder den *Begriff der reinen theoretischen Vernunft*, oder auch den *transcendentalen* **) Begriff von Gott nennen.

Allein dieser Begriff thut keinesweges allen Forderungen Gnüge, welche man mit Recht nach

*) Ich habe mich über diesen Punkt in einer kleinen akademischen Schrift (*Adumbratio quaestionis: num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo?* Lips. MDCCCLXXX. 4. p. XI.) folgendermaassen ausgedrückt: si causa prima et absoluta re ipsa cohaereret cum mundo, sicut quotidiana experientia videmus causis annexa esse effecta et successione temporis legitima et materiei etiam contagione, illi cum his eadem indoles, conditio et gignendi lex communis esset. Hoc autem sumto, sequeretur, illam ipsam pendere ab alia causa, neque adeo esse absolutam et primam. Quod si igitur tecum ipse consentire velis, primae causae notio ita tibi est concipienda, ut nullam ei statuas contagionem esse cum serie effectuum nec temporis consecutione, nec materiei vlla concretionem. Man lese Kant in der Kritik der reinen Vernunft Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. IX. Abschn. IV.

**) Diese Ausdrücke sind wenigstens bestimmter und motivirter als die Benennung der *Deisten*, womit Kant die belegt, welche einen Gott nur nach dem ontologischen Begriffe annehmen. Ich habe nie einsehen können, wie dieser Weltweise auf den Unterschied gekommen, den er unter den *Wörtern* *Deist* und *Theist* macht.

dem von mir angegebenen Kriterium an den wahren Begriff von *Gott* macht. Denn keinesweges kann man durch denselben allein den höchsten Zweck der Welt auf eine die gerechten Forderungen der Vernunft völlig befriedigende Weise begreifen. Kant sagt daher sehr wahr *): „Da man unter dem Begriffe von *Gott* nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern *ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freyheit der Urheber der Dinge seyn soll*, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessirt, so könnte man, nach der Strenge, dem *Deisten* allen Glauben an *Gott* absprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines *Urwesens* oder einer *obersten Ursache* übrig lassen. Indessen, da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar läugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen: der *Deist* glaube einen *Gott*, der *Theist* aber einen *lebendigen Gott*, *summam intelligentiam*.“

Aus allem bisher gesagten ergiebt sich nun schon im Voraus die Antwort auf die Frage, ob der Pantheist oder Spinozist seine Ursache der Welt *Gott* nennen könne. Nämlich:

Wenn der Pantheist oder Spinozist ein mit der Welt wirklich zusammenhängendes, mit ihr Eins seyendes, allervollkommenstes und nothwendiges Wesen *Gott* nennt, so widerspricht

*) Krit. d. r. V. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn.

dieses aller Vernunft. Denn, nicht zu gedenken, daß mit dem Begriffe der Allvollkommenheit und Nothwendigkeit des Daseyns der wahre Begriff von Gott noch nicht erschöpft ist, so läßt sich das allervollkommenste und nothwendige Wesen schlechterdings nicht als mit der Welt wirklich zusammenhangend, mit ihr Eins seyend denken.

Schon der bloß *ontologische, transcendente* Begriff von Gott thut keinesweges den Forderungen Genüge, welche die Vernunft an den wahren Begriff von Gott macht. Allein der Pantheist kann nicht einmahl sagen, daß er diesen Begriff annehme, denn er denkt sich in ihm widersprechende Merkmale, oder vielmehr seine Vernunft widerspricht in ihm sich selbst. Wenn das allervollkommenste nothwendige Wesen mit der Welt *Eines* ist, so muß es wenigstens als erstes Glied in der Reihe der Ursachen und Wirkungen gedacht werden. Allein so bald dieses geschieht, so kann es nicht anders als einartig mit den übrigen Gliedern erscheinen, also ebenfalls als bedingt und abhängig; es verliert also seinen Charakter, hört auf zu seyn, was es seyn soll. So entdeckt also bloß die reine Vernunft schon durch Kritik und Analyse der Begriffe Inconsequenz, ja, (warum sollte man es nicht sagen?) offenbaren Widersinn in der Hauptidee des Spinozismus.

Wenn uns der Glaube an Gott vorzüglich wegen unserer Moralität interessirt, wenn wir, als vernünftige Wesen, nur *den* Zweck der

Welt als völlig befriedigend anzuerkennen vermögen, welcher mit den Ansprüchen und Forderungen der Moralität vollkommen übereinstimmt, so muß uns der wahre Begriff von Gott, Gott auch darstellen als Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt, wegen des an sich vollendet guten Zweckes der vollkommensten Vernunft, und demselben durchaus gemäß wirkend.

Die Wahrheit dieses Satzes bedarf nach dem, was ich bereits in der I. 2. und selbst dieser Betrachtung gesagt habe, keines weitem Beweises. Prüft man nun nach ihm die Begriffe, welche in den meisten Schriften über die natürliche Religion zum Grunde gelegt werden, so findet man sie äußerst mangelhaft und unbefriedigend. Gemeinlich glaubt man in denselben alles für den Theismus gethan zu haben, wenn man nur zu den Prädicaten der Allvollkommenheit, Nothwendigkeit, und Verschiedenheit von der Welt die Bestimmung eines *verständigen, vernünftigen* Schöpfers, eines Schöpfers von *unendlichem Verstande, unendlicher Vernunft* hinzufügt *). Allein entweder

*) So bestimmt Herr Feder den Begriff Gott: *dei nomine intelligimus omnium, quae mundum constituunt, rerum, mundique adeo ipsius, causam supremam atque intelligentem*; (Institutt. Log. et Metaph. p. 258. §. 74.) Herr Ullrich: *supremum et ultimum omnium auctorem, h. e. causam intelligentem, mentem, humanae similem, utut infinite praestantior*. (Institutt. Log. et Metaph. in theol. nat. §. 1.)

denkt man sich wirklich hierin nicht die bestimmte Vorstellung eines *moralischen* Schöpfers, Regierers und Erhalters, oder man drückt sich so aus, daß niemand durch die Worte in den Stand gesetzt ist, sie daraus zu entwickeln.

Die Moralität allein ist es, welche uns Gottesglauben und Religion zu einem dringenden, von unserm Wesen unabtrennbaren Bedürfnisse macht; würde sie aus unsrer Natur gerissen, so bliebe die Gottheit allerdings ein Gegenstand der Wissbegier und des Staunens, allein das immer warme Interesse, welches die vernünftigen Geister an die Ueberzeugung von ihrem Daseyn fesselt, würde

Selbst *Crusius*, dieser consequente harmonische Denker, begnügt sich zu sagen: Gott ist eine verständige und nothwendige, d. i., ewige Substanz, welche von der Welt unterschieden, und die wirkende Ursache der Welt ist. (Nat. Theol. §. 205.) — Es ist nicht genug, daß diese Weltweise in der Lehre von den Eigenschaften Gottes das fehlende zu ergänzen suchen; der *Grundbegriff Gottes* schon muß die *Hauptzüge* alle befaßen, welche in jener Lehre nur weiter entwickelt werden. Herr *Bruce* schreibt der Gottheit *physische* und *moralische* Attribute zu, allein wie er *Einheit* und *Verstand* zu den physischen rechnen kann, ist mir, wie viele andre Bestimmungen bey ihm, räthselhaft. (Erste Grundsätze der Phil. S. 116.) — Mit der ihm eigenen Bestimmtheit drückt sich Kant jederzeit über die Natur Gottes so aus, daß er denselben als dasjenige Wesen darstellt, welches durch *Verstand* und *Freyheit* den Urgrund aller andern Dinge in sich enthält, oder welches durch *Verstand* und *Willen* die Ursache, d. i. der *Urheber* der Natur ist. (S. Krit. d. r. V. Krit. aller spek. Theol. desgl. Krit. d. prakt. Vern. I. Th. II. B.

ganz wegfallen; einzelne Anstalten und Werke der Natur würden allerdings auch dann noch unsre Bewunderung fordern, allein wir würden uns nicht zu dem Begriffe eines *in sich vollendet guten* Planes für das Ganze erheben, und uns mit der höchsten Ehrfurcht, Liebe und Demuth als demselben unterworfen vorstellen. Der *moralische* Mensch bedarf eines *moralischen* Gottes, und kann sich keinen Gott denken, ohne den *vollkommen guten Willen* als Hauptmerkmal im Begriffe desselben anzunehmen. Die Begriffe der *Allvollkommenheit* und der *Nothwendigkeit des Daseyns* selbst haben nur dadurch wahre Göttlichkeit, daß man sich in ihnen den letzten Grund der Möglich-

II. Hauptst. V. 225. 226.) — Der Widerwille so mancher von unsern Weltweisen gegen den Kantischen *Moraltheologischen* Beweis für das Daseyn Gottes, hat vielleicht vorzüglich in der Unvollständigkeit und Unbestimmtheit ihrer Begriffe von *Gott* seinen Grund. Läßt man das moralische Merkmal des Begriffes weg, oder stellt es in Schatten, oder hält es schwebend; so begreift man freylich nicht, warum Kant darauf dringe, den Beweisgrund für das Daseyn Gottes von dem Daseyn eines ursprünglich an sich guten Willens in den vernünftigen Wesen herzuleiten. Liegt es vollends im Wesen eines philosophischen Systems, gar keine, oder eine inconsequente und schwankende Theorie der Moralität zu haben, so ist es ganz natürlich, daß die Anhänger desselben für Kants Idee gar keinen Sinn haben. Man mache die Anwendung auf die Spinozistische, Leibnitzisch-Wolfsche Philosophie und andre Systeme selbst. Besonders prüfe man den Leibnitzischen Begriff, nach welchem die Gottheit als die *vollkommenste aller wirklichen und möglichen Vorstellkräfte* dargestellt wird,

keit und Wirklichkeit der Moralität, den Quell des Guten vorstellt. Man muß sich also Gott schon im Grundbegriffe als den Urvater des Guten, als Gesetzgeber, als Richter, und Vertheiler der Glückseligkeit nach dem Verhältnisse der Würdigkeit denken.

So steht denn folgender einzig wahrer Grundbegriff von *Gott* fest:

Gott ist das allervollkommenste nothwendige, also von der Welt wirklich verschiedene, Wesen, dessen vollkommen guter Wille, vollkommene Schöpferkraft, vollkommene Weisheit und Macht den vollständigen Grund der Wirklichkeit der Welt, ihrer Erhaltung und Regierung enthält.

Auf diesen Begriff allein wird sich die Reihe von Betrachtungen beziehen, welche ich liefere, und ich fordere mit Recht von jedem Kritiker, welcher mich deshalb tadeln sollte, die Widerlegung des Kriteriums, nach welchem ich denselben festgestellt habe. Bevor dieses auf eine befriedigende Weise geschehen, werde ich ihn für den einzig wahren Begriff halten, welcher in einem Systeme des Theismus herrschen darf.

Wenn man den Begriff Gott bestimmt gefaßt hat, so ist die Entwicklung seines Ursprungs keinen Schwierigkeiten unterworfen, ist leicht zu entscheiden, ob die menschliche Vernunft fähig ist, ihn durch ihre natürliche Wirksamkeit allein zu bilden, und wenn sie es ist, ob sie Stoff und

Form dazu aus ihrem eigenen wesentlichen Vermögen, oder von der Erfahrung hernimmt.

Es hat von jeher denkende Männer gegeben, und giebt ihrer noch jetzt, welche es für unmöglich erklären, daß die menschliche Vernunft fähig sey, durch ihre natürliche Wirksamkeit allein, den Begriff Gott zu bilden, und behaupten, er habe schlechterdings auf eine übernatürliche Weise erst offenbart werden müssen. Allein bey reiflicherem Erwägen müßte, dünkte ich, jeder Unpartheyische begreifen: 1) daß Offenbarung nicht wirken kann, wenn nicht das Subject, für welches sie bestimmt ist, bereits einen Begriff des Wesens besitzt, welches sich durch Offenbarung auf eine gewisse Weise ankündigt. Man denke sich die Art derselben so wundervoll, als nur immer möglich, sie wird nicht als das anerkannt werden können, was sie ist, wird entweder gar nicht oder falsch verstanden werden, wenn nicht das sich offenbarenden Wesen bereits von dem Subjecte, dem es sich offenbart, wenigstens als möglich gedacht worden ist; 2) daß die Vernunft allerdings ursprünglich so eingerichtet ist, daß sie den Begriff *Gott* aus ihrem eigenen Vermögen entwickeln kann. Es ist hier der Ort noch nicht, ausführlich von der Erzeugung, Begrenzung, Anwendbarkeit und Geltung der Begriffe der letzten völlig zureichenden Gründe für alles Gegründete, zu handeln. Ich begnüge mich vorläufig mit wenigem darzu-
thun, wie die Vernunft die Elemente des Begriffes *Gott* aus ihrer eigenen Kraft schöpft.

§. 1.

Die Vernunft ist das Vermögen zu begreifen, das heißt, das Vermögen, die Gründe und Bedingungen des Gegründeten und Bedingten einzusehn.

§. 2.

Im Gebiethe der erkennbaren Wirklichkeit erscheint der Vernunft alles gegründet, alles bedingt.

§. 3.

Die Vernunft kann sich nichts als gegründet, als bedingt denken, ohne zugleich voraussetzen, daß es vollständig gegründet, vollständig bedingt ist. Sie muß also bey jeder Klasse gegründeter und bedingter Gegenstände das Daseyn ihrer letzten, völlig bestimmten, und in sich beschlossenen Gründe voraussetzen.

§. 4.

Die Idee eines letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grundes für alles Begründete und Bedingte ist also die nothwendige Grundlage alles Bestrebens der Vernunft zu begreifen und alles ihres wirklichen Begreifens im Allgemeinen, und die Ideen der letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Gründe für jede in der wirklichen Welt erscheinende besondrer Klasse gegründeter und bedingter Gegenstände sind die nothwendigen Grundlagen alles Bestrebens der Vernunft, dieselben zu begreifen, und alles wirklichen Begreifens derselben.

§. 5.

Um die innere Möglichkeit irgend eines Dinges zu begreifen, muß die Vernunft das Daseyn eines letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grundes aller Möglichkeit voraussetzen. Der Begriff des allervollkommensten Wesens ist also eine in ihrem Wesen ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirksamkeit.

§. 6.

Um das Erzeugtwerden eines Dinges durch das andre zu begreifen, muß die Vernunft das Daseyn eines letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grundes alles Erzeugens und Erzeugtwerdens voraussetzen. Der Begriff des nothwendigen Wesens ist also eine in ihrem Wesen ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirksamkeit.

§. 7.

Die Vernunft muß die letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Gründe alles Gegründeten und Bedingten als frey von allen Gesetzen und Schranken denken, unter welchen sie sich das Gegründete und Bedingte vorstellt. Da nun dieses auf keine Weise geschehen könnte, wenn sie sich jene letzten Gründe und alles dadurch Gegründete in wirklichem begreiflichem Zusammenhange, als z. B. in einer und derselben Reihe, als Glieder einer und derselben Kette, als in einander geschichtete

Ganze, dächte, so muß sie sich die letzten Gründe als wirklich gesondert von allem Begründeten vorstellen. Der Begriff der Verschiedenheit der letzten völlig bestimmten und in sich beschlossenen Gründe alles Gegründeten von dem Gegründeten selbst ist also eine im Wesen der Vernunft ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirksamkeit.

§. 8.

Die Vernunft kann sich selbst nicht in ihrer ursprünglichen moralischen Selbstgesetzgebung begreifen, ohne das Daseyn eines letzten völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grundes aller moralischen Selbstgesetzgebung der Vernunft vorauszusetzen. Der Begriff eines in sich vollendet guten Urhebers aller Moralität, eines ersten moralischen Gesetzgebers, ist demnach eine im Wesen der Vernunft enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirksamkeit.

§. 9.

Die Vernunft kann das Daseyn der gesammten erkennbaren Wirklichkeit nicht begreifen, wenn sie nicht das Daseyn eines Wesens voraussetzt, welches in seiner Individualität den letzten, völlig bestimmten, in sich beschlossenen Grund aller Möglichkeit, alles Erzeugens und Erzeugtwerdens, aller moralischen Selbstgesetzgebung und ihrer nothwendigen Erfolge enthält.

§. 10.

Der Begriff: Gott ist also eine im Wesen der Vernunft ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirkksamkeit.

Diese Sätze mögen vor der Hand hinreichen, um den Ursprung des Begriffes *Gott* in der Vernunft darzulegen, und schon aus ihnen ergiebt sich die befriedigende Entscheidung der Fragen: 1) ob nicht der Begriff *Gott* seinen Stoff aus der Erfahrung bekomme? Diefs kann so wenig der Fall seyn, als die gesetzmässige Wirkksamkeit der Vernunft, als solche, durch Erfahrung bestimmt wird; 2) ob nicht der Begriff *Gott* eine politische Erfindung sey? Die Vernunft selbst und ihre unwandelbare Natur müßte eine solche seyn, wenn der Begriff *Gott* es seyn sollte.

Vierte Betrachtung.

Ueber die Natur der Wahrheit. — Abweichungen der Weltweisen in den verschiedenen Begriffen derselben; Unzulänglichkeit derselben; Gründe davon. — Einzig richtige Methode, den Begriff einer für die Menschheit gedenkbaren Wahrheit zu finden; Aufstellung des nach ihr sich ergebenden ächten Begriffes derselben. — Eintheilung der Wahrheit in Rücksicht auf die Gründe ihrer Ueberzeugungskraft und andre Principien der Klassification.

Wahrheit soll in jeder Behauptung einer philosophischen Theologie herrschen, und eine Ueberzeugung bewirken, welcher die vernünfti-

gen Geister zu widerstehen nicht vermögen. Es muß also dem Erforscher der Gründe für die natürliche Religion äußerst wichtig seyn, sich mit seinen Lesern über den richtigen Begriff der Wahrheit zu vereinigen. Es ist dieses um so mehr Bedürfnis, je mehr die Weltweisen auch jetzt noch in der Bestimmung desselben von einander abweichen, und je leichter es voraus zu sehen ist, daß bey weitem nicht alle Leser mit demselben Begriffe von Wahrheit zu der Lectüre eines Buches übergehen, welchen der Verfasser davon voraussetzte. Wie unmöglich ist es, durch das bündigste System der philosophischen Theologie einen Mann zu überzeugen, welcher sich unter Wahrheit nichts anders zu denken weiß, denn Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande! Welcher Begriff von Gott, und welcher Beweisgrund für seine Eigenschaften, Zwecke und Wirkungen wird einen solchen befriedigen! Er wird überall Täuschung, Selbstbetrug der Vernunft zu finden glauben, und der Raub eines trostlosen Skepticismus werden. Und sollte nicht eben dieß der Fall bey dem seyn, der sich unter Wahrheit nichts anders denkt, als Uebereinstimmung mit der Empfindung und Erfahrung?

Der richtige Begriff der Wahrheit muß 1) den letzten innerhalb der Gränzen unseres Bewusstseyns befindlichen, und also gedenkbaren Grund der Möglichkeit solcher Vorstellungen enthalten, welche eine Ueberzeugung in uns bewirken, bey welcher wir uns das Gegentheil derselben auf keine Weise denken können; 2) sowohl auf Stoff als auf

Form der Vorstellungen; 3) auf alle Arten der Vorstellung in gleichem Maasse anwendbar seyn, also nicht nur auf Anschauung, sondern auch auf Urtheile und Schlüsse, nicht nur auf Erfahrungssätze, sondern auch auf reine von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnisse, nicht bloß auf Sätze von unmittelbarer Evidenz, sondern auch auf Sätze von vermittelter Einsicht. Wenn man in beyden Rücksichten die jetzt gangbarsten Begriffe der Wahrheit prüft, so muß man sie äußerst unzureichend und mangelhaft finden. Ich halte es nicht für unnütz, sie einzeln durchzugehen.

Der unbefriedigendste und unphilosophischste von allen Begriffen der Wahrheit ist jener, nach welchem sie *diejenige Beschaffenheit der Vorstellungen ist, daß sie mit der Empfindung und Erfahrung auf das Beste übereinstimmen*. Dieser Begriff enthält I) nicht den letzten innerhalb der Gränzen unsers Bewusstseyns befindlichen und also gedenkbaren Grund der Möglichkeit solcher Vorstellungen, welche eine Ueberzeugung in uns bewirken, bey welcher wir uns das Gegentheil auf keine Weise denken können. Es bleibt immer noch die Frage übrig: *Wie kommt es, daß diejenigen Vorstellungen, welche mit der Empfindung und Erfahrung auf das Beste übereinstimmen, unzubezweifelnde Gewissheit mit sich führen? liegt der Grund davon in den Objecten, oder in dem Subjecte, oder in beyden zugleich, und wo liegt er?* So lange eine befriedigende Antwort auf diese Frage möglich ist, so lange kann jener Begriff auf keine Weise Grundbegriff für die Natur

der Wahrheit seyn, und ich werde die Antwort noch in dieser Betrachtung aufstellen. 2) Zweytens ist dieser Begriff nicht anwendbar auf die Form der Vorstellungen. Für den Stoff einiger Arten derselben möchte sie allenfalls zureichen, allein daß die Form gewisser Vorstellungen Gewissheit und unzubezweifelnde Ueberzeugung wirkt, hängt gar nicht von der Uebereinstimmung derselben mit der Empfindung und Erfahrung, sondern von der Uebereinstimmung derselben mit den wesentlichen, ursprünglichen, angebohrenen Bedingungen der Vorstellungsvermögen ab. 3) ist dieser Begriff nicht allgemein anwendbar auf alle Arten der Vorstellungen, paßt gar nicht auf die Wahrheit der Verbindungen mehrerer Vorstellungen zur Einheit durch Verstand und Vernunft, überhaupt gar nicht auf den reinen von der Empfindung und Erfahrung unabhängigen Theil der menschlichen Erkenntniß.

*Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Vor-
gestellten* ist ein Begriff der Wahrheit, welcher von jeher viel Glück machte, aber auf keine Weise befriedigt, sobald man das menschliche Erkennen etwas schärfer betrachtet. 1) ist dieser Begriff auf die Form unsrer Erkenntniße gar nicht anwendbar. Denn sie hängt nicht von den Gegenständen ab, sondern von der unwandelbaren Natur der menschlichen Erkenntnißvermögen. 2) wäre der Begriff, wenn er auch sonst seine Richtigkeit hätte, nicht allgemein anwendbar auf alle Arten der Vorstellungen; er paßt nur auf diejenigen derselben, welche sich auf einen von ihnen verschiedenen Ge-

genstand beziehen, keinesweges aber auf die unendliche Menge der Vorstellungen, bey denen dieses der Fall nicht ist. Wenn ich mir den Grundsatz der Substantialität vorstelle, nach welchem alles Wandelbare das Beharrliche voraussetzt, oder den Grundsatz der Caussalität, nach welchem alles, was geschieht, etwas voraussetzt, worauf es jederzeit und nothwendig folgt, so kann ich die unzubezweifelnde Wahrheit dieser Vorstellungen nicht verkennen, allein liegt die Wahrheit darinn, daß sie mit dem Vorgestellten übereinstimmen? Dieß wird niemand behaupten können. 3) Wer will je der Uebereinstimmung seiner Vorstellungen mit den vorgestellten Dingen sicher seyn, da er nicht zu erkennen vermag, wie die Dinge an sich beschaffen sind, sondern sie immer nur in Vorstellungen erscheinen sieht?

Derjenige Begriff von Wahrheit, nach welchem sie *die Beschaffenheit der Gedanken und Sätze seyn soll, da wir ihnen beyzupflichten innerlich gezwungen sind*, enthält die Wirkung der Wahrheit, allein keinesweges ihren höchsten und allgemeinsten Grund, kann demnach auch nicht für einen Grundbegriff der Wahrheit gelten.

Spinoza liefert unter einer mystischen Hülle sehr viel Richtiges und wahrhaft Philosophisches über die Natur der Wahrheit. Er theilt das menschliche Erkenntniß in 1) Erkenntniß aus der ungewissen Erfahrung und aus Zeichen; in diesem, welches bloß Wahn und Einbildung ist, findet nach seiner Theorie gar keine Wahrheit Statt. Es ist durchaus unvollständig und verwirrt. 2) bestimmte

allgemeine Begriffe und vollständige Bilder von den Eigenschaften der Dinge; Verstandeserkenntniß. 3) anschauendes Wissen, wo der Mensch von einem vollständigen Begriffe der wesentlichen Form einiger Eigenschaften Gottes anhebt, und zu der vollständigen Erkenntniß von dem Wesen der Dinge fortschreitet. In den beyden letztern Gattungen allein hat die Wahrheit nach Spinoza ihren Sitz. Es fällt nicht schwer zu bemerken, daß Spinoza Wahrheit nur in unsern reinen Erkenntnissen des Verstandes und der Vernunft annimmt, daß er unter seiner Erkenntniß der zweyten und dritten Gattung nichts anders meynt, als apodiktische Grundbegriffe und Grundsätze des reinen Verstandes und der reinen Vernunft, und Erkenntnisse, welche aus solchen bündig folgen. Was Verstand und Vernunft vermittelt ihrer einsehen und begreifen, das müssen sie sich, wie er sich ausdrückt, unter einem gewissen Bilde der Ewigkeit vorstellen, d. h. als nothwendig wahr, als unwandelbar gewiß *).

Ich will jetzt einen Grundbegriff der Wahrheit aufstellen, welcher mir allen Forderungen Gnüge zu leisten scheint, welche man vernünftiger Weise an einen solchen machen kann.

I.

Wenn die Erkenntnißkräfte eines Wesens ursprünglicher angebohrner Formen, Principien und Gesetze der Erkenntniß ermangeln, also in ihren Thätigkeiten bloß von zufälliger eigener Willkühr und Einwirkung äußerer

*) S. die Sittenlehre, 2. Th.

Dinge abhängen, so sind für dasselbe Vorstellungen unmöglich, welche *den* Grad der Gewissheit und Ueberzeugung bewirkten, bey welchem es innerlich gezwungen wäre beyzupflichten, und sich das Gegentheil nicht denken könnte. Ein solches Wesen ist weder vermögend befriedigender Gründe für irgend einen Satz, noch eines sichern sich gleichbleibenden Gefühls unmittelbarer Evidenz, kann also nicht anders, denn immer und an allem zweifeln, ist gebohren zum Skepticism und unfähig, die Wirkung einer Wahrheit je zu empfinden. Selbst durch übernatürliche Mittel kann ein solches nimmermehr überzeugt werden.

Ich kann bey diesem Satze noch keinen Begriff der Natur der Wahrheit, muß aber allerdings den Begriff ihrer Wirkung auf die Erkenntnißkräfte voraussetzen. Diese ist eine Gewissheit, eine Ueberzeugung, welche allen Zweifel, alles Denken des Gegentheils ausschließt, nicht bloß für das zufällige Verhältniß des gegenwärtigen Augenblicks, sondern für die ganze Existenz des erkennenden Wesens, so lange es in seiner Natur beharrt. Keine Vorstellung, sage ich im Satze, kann diese Wirkung in einem Wesen hervorbringen, dessen Erkenntnißkräfte aller wesentlichen Formen, Principien und Gesetze des Erkennens ermangeln, und glaube, daß diese Behauptung keines weitem Erweises bedarf. Der Skeptiker muß nothwendig den Menschen als ein solches Wesen darstellen, um nur mit irgend einem Scheine

von Gründlichkeit erweisen zu können, daß wir auf Wahrheit Verzicht thun müssen, und wenn jene Darstellung wahr wäre, so könnte keine Philosophie sein System widerlegen, müßte jeder ihm zugeben, daß es die größte menschliche Weisheit sey, nichts zu bejahen und nichts zu verneinen. Allein die Philosophie kann allerdings das Falsche jener Darstellung zeigen, kann darthun, welche Formen, Principien und Gesetze das Wesen und den Charakter des menschlichen Erkenntnißvermögens ausmachen, und dasjenige System, welches dieses auf das bestimmteste und vollständigste leistet, bewirkt dadurch selbst schon den Sturz des Skepticismus. Man mache die Anwendung auf die Kritische Philosophie, selbst, und beurtheile, wie tief alle jene Herren eindringen, welche ihr den Vorwurf machen, sie begünstige den Skepticism, und erzeuge Verzweiflung an aller Wahrheit.

2.

Wenn die Erkenntnißkräfte eines Wesens ursprünglich bestimmte Formen, Principien und Gesetze ihrer Wirksamkeit besitzen, so müssen 1) die Vorstellungen, welche diese Formen, Principien und Gesetze selbst zu Gegenständen haben, 2) die Vorstellungen, welche unmittelbar und bündig aus diesen hergeleitet werden, 3) überhaupt alle Vorstellungen, welche mit jenen Formen, Principien und Gesetzen vollkommen übereinstimmen, in jenem Wesen eine Gewissheit und Ueberzeugung bewirken, welche jeden Zweifel und jedes Gedenken des

Gegentheils unmöglich macht. Hingegen alle Vorstellungen, welche das Gegentheil jener Formen, Principien und Gesetze enthalten, oder überhaupt mit ihnen nicht völlig übereinstimmen, müssen nothwendig das Wesen in den Zustand des Zweifels und der Ungewissheit versetzen.

3.

Die Wahrheit besteht also in der vollkommenen Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den ursprünglichen Formen, Principien und Gesetzen unsrer Erkenntnißvermögen, und es kann keinen höhern Begriff für dieselbe geben, als diesen.

Die Wahrheit ist demnach nichts an den Dingen selbst befindliches, sondern ein Verhältniß der Vorstellungen zu den wesentlichen Bedingungen gesetzmässiger Wirksamkeit derjenigen Vermögen, welche das Vorstellen bewirken. Sie gründet sich auf eine wahre Harmonie, aber mit nichts andern, als mit den wesentlichen Formen, Principien und Gesetzen der Erkenntnißkräfte. Jedes Wesen, welches dergleichen ursprüngliche Regeln des Vorstellens und Erkennens in seiner eigenen Natur besitzt, ist der Wahrheit fähig, aber nicht jedes ist deshalb auch vermögend, sich als fähig der Wahrheit, und die ihm zukommende Wahrheit selbst, als solche, zu betrachten. Ich würde nie behaupten, die Thiere seyen keiner Wahrheit im Vorstellen und Erkennen fähig, denn sie sind es allerdings, dem richtigen Begriffe der

Wahrheit zu Folge. Allein das gebe ich Jedem zu, daß die Thiere nicht fähig sind, ihre *wahren* Vorstellungen als *wahre* zu betrachten; denn es fehlt ihnen das Vermögen dazu, das Vermögen, ihre innern geistigen Zustände anzuschauen, und zu denken.

Der Begriff von Wahrheit, welchen ich aufgestellt habe, ist durchaus anwendbar auf die menschlichen Vorstellungen, nach den wesentlichen Bestandtheilen einer jeden, und allen besondern Arten derselben. Er ist anwendbar: 1) in Beziehung auf *Stoff* sowohl, als in Beziehung auf *Form*. Soll man einer Vorstellung vollkommene Wahrheit zueignen, so muß sie in Rücksicht auf Stoff und Form völlig befriedigen, und sie kann dieses nur dadurch, daß Stoff und Form mit den wesentlichen Regeln und Bedingungen derjenigen Vermögen auf das vollkommenste übereinstimmen, welche die Vorstellungen bewirken; 2) auf alle besondre Arten der Vorstellungen: auf die Vorstellungen der Sinnlichkeit, der äußern sowohl als der innern, auf die Vorstellungen des Verstandes, auf die Vorstellungen der Vernunft, auf diejenigen Vorstellungen, deren Stoff und Form aus der geistigen Natur des Menschen selbst entnommen wird, (die reinen Vorstellungen,) sowohl als diejenigen, deren Stoff von außen empfangen worden, (die empirischen Vorstellungen,) auf diejenigen Vorstellungen, welche unmittelbar evident sind, sowohl als auf diejenigen, welche einen Erweis fordern.

Ich will nun die Wahrheiten nach ihren vorzüglichsten Unterschieden classificiren, und die Begriffe der Classen bestimmen.

1.

Die *Form* aller gedenkbaren Vorstellungen hängt von den wesentlichen Formen, Principien und Gesetzen derjenigen Vermögen ab, welche ihre Bildung bewirken. Allein der Stoff derselben kann entweder aus der geistigen Natur des vorstellenden Subjectes selbst genommen, oder von aussen empfangen seyn. Der aus der geistigen Natur des vorstellenden Subjectes genommene Stoff kann sich beziehen entweder auf eine zufällige Veränderung desselben, oder eine ursprüngliche Form und Regel seiner Vermögen. Der von aussen empfangene Stoff kann, als solcher, nie etwas nothwendig an den äussern Dingen seyn müßendes darstellen, sondern erscheint als solcher allezeit zufällig. Diesem zu Folge theilt sich die Wahrheit in *reine* und *empirische*.

2.

Wahrheit ist entweder unmittelbar einleuchtend, oder fordert Einsicht der Gründe. Es giebt also: 1) unerweisliche und keines Beweises bedürfende Wahrheit; 2) erweisliche und eines Beweises bedürfende Wahrheit. Die Wahrheit der ersten sowohl als der zweyten Art kann ihren letzten vorstellbaren Grund in nichts anderm haben, denn in der vollkommenen Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den wesentlichen Formen, Principien und Regeln derjenigen Vermögen, welche die Bildung der Vorstellungen vermitteln.

3.

Man theilt die Wahrheit ferner in *objective* und *subjective* Wahrheit. Die *objective* Wahrheit besteht darin, daß gewisse Vorstellungen von Gegenständen in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, desßhalb bewirken, weil wir die Stoffe von den Gegenständen, auf welche sie sich beziehen, selbst, und zwar vollkommen gemäß den Bedingungen und Regeln unsrer Empfanglichkeit empfangen, und die also empfangenen vollkommen gemäß den Bedingungen und Regeln unsrer Ideen bildenden Vermögen zu Vorstellungen geformt haben. Die *subjective* Wahrheit besteht darinn, daß gewisse Vorstellungen von Gegenständen, unerachtet uns durch sie kein Stoff zu ihrer Vorstellung gegeben, und von uns nach den Bedingungen und Regeln unsrer Empfanglichkeit empfangen worden, dennoch in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, desßhalb bewirken, weil sie uns die einzige mögliche Bedingung einer oder mehrerer unserm Subjecte wesentlich zukommender Beschaffenheiten darstellen, oder doch mit der Natur unsers Subjectes auf das vollkommenste übereinstimmen.

4.

Zwischen der objectiven und subjectiven Wahrheit liegt eine Art der Wahrheit gleich-

sam mitten inne, die man füglich *objectiv-subjective* nennen kann. Sie besteht darin, daß gewisse Vorstellungen, unerachtet uns durch die Gegenstände, auf welche sie sich beziehen, kein Stoff zu ihrer Vorstellung gegeben, und von uns nach den Bedingungen und Regeln unsrer Empfänglichkeit empfangen worden, dennoch in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, deshalb bewirken, weil sie uns die einzige mögliche Bedingung einer oder mehrerer von uns an den äußern Objecten wirklich erkann-ten Beschaffenheiten darstellen. Die Wahrheit solcher Vorstellungen ist *subjectiv* in Rücksicht des Subjectes, welches allein Stoff und Form der Vorstellung giebt; *objectiv* in Beziehung auf die wirklichen Objecte, wegen deren erkann-ten Beschaffenheiten wir jene Gegenstände voraussetzen müssen.

5.

Objective, subjective und objectiv-subjective Wahrheit haben ihren letzten vorstellbaren Grund, wie aus den Begriffen selbst erhellt, in der Harmonie der Vorstellungen mit den wesentlichen Formen, Principien und Regeln derjenigen Vermögen, welche die Bildung der Vorstellungen bewirken.

6.

Nach dem Begriffe, welchen ich für die Wahrheit bestimmt habe, ergiebt sich sehr leicht, was das ist, was man gemeiniglich Wahrheitsgefühl nennt, und seine Möglichkeit.

Ich begnüge mich, diese Grundzüge einer allgemeinen Theorie der Wahrheit entworfen zu haben, und füge nur noch einige Hauptmomente zur Widerlegung des Systemes der Zweifelsucht bey. Mir scheint es dabey ganz auf folgende Puncte anzu-
kommen:

1) *Auf die richtige Fassung und Bestimmung der Aufgabe.* Der Skeptiker setzt diese bey dem *historischen* Theile seiner Beweise ganz außer Augen. Die Frage kann nicht feyn, ob alle Menschen in den vorigen Jahrhunderten sich über ihre Ueberzeugungen vereinigt haben, oder es jetzt thun; denn diess würde sich von selbst mit *Nein* beantworten, und wir bedürfen, um uns davon zu überzeugen, aller der Sammlungen verschiedener Meynungen, welche in der menschlichen Gesellschaft geherrscht haben, und noch herrschen, gar nicht, womit sich der Skeptiker so anmaassend und selbstgefällig brüstet. Die Frage ist, ob die Menschen sich bey vollkommen richtiger Anwendung der wesentlichen, unwandelbaren Formen, Principien und Regeln, ihrer Erkenntnißvermögen, über ein System der Erkenntniß mit völliger Befriedigung vereinigen können ob der einzelne Mensch Erkenntnisse bilden könne, bey denen ihm Zweifel und Gedenken des Gegentheils vernünftiger Weise nicht möglich ist.

2) *Auf die Grundlegung eines richtigen Begriffes von Wahrheit.* Das Verhältniß der von mir aufgestellten Theorie der Wahrheit zu dem Skepticismus leuchtet von selbst ein, ohne daß ich es besonders noch zeige.

3) Der Skeptiker faßt und unterscheidet die mannigfaltigen Arten der Wahrheit nicht, untersucht nicht, welcher davon jede Classe der Vorstellungen fähig ist, und übersieht manche sogar ganz. So erkennt er z. B. die *subjective* Wahrheit gar nicht an, fordert *objective* Wahrheit für Vorstellungen, bey welchen sich dieselbe nicht einmahl gedenken läßt, fragt aber in Ermangelung von dieser im mindesten nicht nach *subjectiver*.

4) Vorzüglich vernachlässigt er den wichtigen Unterschied der *reinen* und *empirischen* Wahrheit, und schweigt davon ganz, daß alle Menschen in den reinen Erkenntnissen völlig übereinstimmen, und völlig durch sie befriedigt werden.

5) Er widerspricht sich offenbar selbst, indem er zu derselben Zeit, wo er Andre überzeugen will, Menschen seyen der Wahrheit in ihren Erkenntnissen und eines Kriteriums derselben unfähig, selbst ein Kriterium der Wahrheit voraussetzt, welches ihm mit den übrigen Menschen gemein sey, und wodurch sie die Richtigkeit seiner Behauptung einzusehen vermögen.

Diese Hauptmängel des Skepticismus zeigen sich besonders auffallend in seinen Angriffen auf die natürliche Religion, und ich werde in einer der folgenden Betrachtungen darthun, daß er bey seinen historischen Gegenbeweisen die eigentliche Frage, wovon die Rede ist, ganz aus den Augen setzt, und bey den philosophisch seyn sollenden bald sich selbst widerspricht, bald sich selbst gar nicht versteht.

Fünfte Betrachtung.

Welcher Art von Wahrheit ist die philosophische Theologie fähig?

Erster Abschnitt.

Umständlichere Erklärung der objectiven Wahrheit; sie ist keine Erkenntniß der Dinge an sich; Erkenntniß der Dinge an sich ist etwas gar nicht gedenkbares. Es giebt keine objective Wahrheit für die philosophische Theologie.

Wenn Forschen nach Wahrheit in der philosophischen Theologie kein zweck- und gesetzloses Schweifen seyn soll, so muß vor allem untersucht werden, welcher Art der Wahrheit ihre Behauptungen fähig sind, woher die zureichenden Gründe für die Beweise derselben fließen. Alles kommt hier vorzüglich auf die Entscheidung der Frage an, ob für dieselben wirklich objective, oder nur subjective, oder subjectiv-objective Wahrheit möglich sey.

Ich habe bereits in der vorigen Betrachtung den Begriff der objectiven Wahrheit bestimmt, und darf nur diesen etwas ausführlicher entwickeln, um jene Frage zu entscheiden. Objective Wahrheit, sagte ich, kommt denjenigen Vorstellungen zu, welche in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, deshalb bewirken, weil wir den Stoff dazu von ihren Gegenständen selbst vollkom-

men gemäß den Bedingungen und Regeln unsrer Empfänglichkeit empfangen, und die Form derselben vollkommen gemäß den Bedingungen und Regeln unserer Vorstellungsvermögen gebildet haben. Um also eine objectiv wahre Vorstellung eines Gegenstandes bekommen zu können, muß meine Empfänglichkeit in Communication mit dem Gegenstande treten, und durch ein gewisses Medium Einwirkungen von ihm aufnehmen; das innere selbstbildende Vermögen muß diesem Stoffe dann bestimmte Form geben. Wird nun der Stoff nicht so gesetzmäßig und vollkommen empfangen, als er nach dem Verhältnisse des Gegenstandes zu der Empfänglichkeit des vorstellenden Wesens und nach den Bedingungen und Regeln dieser Empfänglichkeit geschehen soll, oder wird dem Stoffe nicht diejenige Form gegeben, welche sein Inhalt und die Bedingungen und Regeln des Ideenbildenden Vermögens fordern, so kann jene Ueberzeugung nicht erfolgen, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist. Allein findet sich vollkommene Gesetzmäßigkeit im Empfangen des Stoffes, und der Bildung seiner zur Form, dann muß sie unausbleiblich entstehn, dann ist die Vorstellung objectiv wahr.

Der Stoff einer solchen Vorstellung ist nicht der Gegenstand selbst, welcher nie in das Bewußtseyn des vorstellenden Wesens eingehn kann; der Stoff muß sich, um aufgenommen werden zu können, nach den Bedingungen, Regeln und Gränzen der Empfänglichkeit des vorstellenden Wesens bequemen, und die Umrisse seiner Form hängen von

dem formenden Vermögen ab. Wenn also auch eine Vorstellung auf das allervollkommenste mit den Bedingungen und Regeln sowohl des empfangenden als des formenden Vermögens übereinstimmt, so lernen wir doch dadurch nimmermehr den Gegenstand selbst, wie er an sich ist, kennen. Objective Wahrheit unsrer Vorstellungen ist demnach nicht Erkenntniß der Dinge an sich. Diese läßt sich nicht einmahl ohne Widersinn denken.

Haben wir den Begriff der objectiven Wahrheit also gefaßt, so ist die Frage: ob diejenigen Vorstellungen, welche den Inhalt der philosophischen Theologie ausmachen, objectiv wahr seyn können, kaum einer Antwort bedürftig. Da indessen selbst in unsern Zeiten noch viele achtungswerthe Weltweisen sie mit Ja beantworten, oder nicht bestimmt zu entscheiden wagen, halte ich es nicht für unnöthig, etwas ausführlicher darüber zu sprechen.

I.

Um von *Gott* eine objectiv wahre Vorstellung zu haben, müßte unsre Empfänglichkeit mit diesem Wesen in wirkliche Communication treten, durch ein gewisses Medium Einwirkungen von ihm aufnehmen, und dem auf diese Weise erhaltenen Stoffe nach den Bedingungen und Regeln des Ideenbildenden Vermögens eine bestimmte Form geben. Gesähe Empfangen und Formen vollkommen gesetzmässig, dann erhielten wir eine objectiv wahre Vorstellung Gottes.

Die Wahrheit dieses Satzes folgt unwidersprechlich aus dem Begriffe der objectiven Wahrheit. Allein aus dem Begriffe *Gott* ergiebt sich eben so unwidersprechlich, daß eine solche objectiv wahre Vorstellung Gottes nicht gedacht werden kann. Gesetzt es könnte wirklich Wesen geben, welche eine Communication mit Gott zu eröffnen, und durch ein gewisses Medium Einwirkungen von ihm aufzunehmen fähig wären, so könnte doch auf diese Weise nie ein Stoff in ihr Bewußtseyn kommen, der zureichte, auch nur ein Merkmal des Gegenstandes zu repräsentiren, und kein Umriss des formenden Vermögens würde ihn fassen.

2.

Es widerspricht dem Begriff des allervollkommensten Wesens, daß je von diesem in die Empfänglichkeit eines vorstellenden Wesens ein Stoff übergehe, durch dessen gesetzmäßige Empfangung und Formung eine objectiv wahre Vorstellung des allervollkommensten Wesens entstünde.

3.

Es widerspricht dem Begriffe des nothwendigen Wesens, daß je von diesem in die Empfänglichkeit eines vorstellenden Wesens ein Stoff übergehe, durch dessen gesetzmäßige Empfangung und Formung eine objectiv wahre Vorstellung des nothwendigen Wesens entstünde.

4.

Wenn von der Allervollkommenheit und Nothwendigkeit des Daseyns Gottes keine objectiv wahre Vorstellung gedenkbar ist, so ist auch keine von der Verschiedenheit desselben von der Welt möglich *).

5.

Es ist also keine objectiv wahre Vorstellung Gottes nach dem ontologischen Begriffe des Gegenstandes möglich.

So wenig ich fürchte, daß irgend jemand an der Wahrheit dieser Sätze zweifeln, und einen Beweis dafür fordern sollte, so sehe ich doch die sehr gegründete Frage in jedem Leser entstehen: *ob wir denn gar nichts, oder, wenn etwas, was wir nun eigentlich mit den Begriffen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens erkennen?* Und diese Frage ist für die philosophische Theologie zu wichtig, um nicht eine genauere Antwort zu verdienen. Es kommt alles auf die Einsicht des Ursprungs jener Begriffe, des Grundes ihrer Bildung, der Quelle ihres Inhalts, und des Principis ihrer Form an. Ich muß hier wieder einen Satz aufstellen, welchen ich bereits in der vorigen Betrachtung vortragen mußte.

I.

Die Vernunft ist das reine Vermögen zu begreifen.

Dieser evidente Satz würde keiner Entwicklung bedürfen, wenn nicht unter den Menschen

*) S. die III. Betr. S. 44. 45.

eine so unstatthafte Vermengung der Begriffe: *denken* und *begreifen* herrschte, und nicht die Philosophen selbst sie durch Vorträge und Schriften begünstigten. Der *Verstand* denkt, stellt sich Dinge mit Merkmalen vor durch unmittelbare Verbindung, Congruenz ist sein einziger Zweck. Die Vernunft *begreift*, d. h. sie stellt sich das *Gegründete* im bündigen Zusammenhange mit dem *Grunde*, das *Bedingte* im bündigen Zusammenhange mit der *Bedingung* vor. Der *Verstand* muß der *Vernunft* vorarbeiten, er muß *gedacht* haben, ehe die *Vernunft* *begreifen* kann, denn eben sein *Gedachtes* will die *Vernunft* *begreifen*. Allein die *Vernunft* kann dem *Verstande* nicht in Allem nacharbeiten, nicht alles, was er zu *denken* vermag, vermag sie zu *begreifen*. Der *Verstand* hat also in so fern ein weiteres Feld, als die *Vernunft*.

Ich nenne die *Vernunft* im Satze das *reine Vermögen* zu *begreifen*, um anzudeuten, daß dieses Vermögen nicht etwa durch Erfahrung erworben wird, sondern der *menschlichen* Natur, als solcher, ursprünglich und wesentlich inwohnt.

2.

Die *Vernunft* besitzt, als reines Vermögen zu *begreifen*, ein reines Grundprincip des *Begreifens* und einen diesem angemessenen reinen Trieb zu *begreifen*.

Fast ist es mir unerklärlich, wie es hat Weltweise geben können, und ihrer noch giebt, welche dem menschlichen Erkenntnißvermögen überhaupt angebohrne Formen und Regeln absprechen.

Am allerwenigsten sehe ich ein, wie man ein Vermögen zu begreifen annehmen kann, ohne ein ursprüngliches Grundprincip des Begreifens anzunehmen. Denn wie ist *Begreifen* gedenkbar, wie ist es möglich, wenn nicht durch ein solches Princip?

3.

Das reine Grundprincip alles Begreifens der Vernunft ist: alles Gegründete hat einen letzten, zureichenden und in sich beschlossenen Grund, oder: was bedingt ist, ist vollendet bedingt, oder: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die also selbst unbedingt ist, gegeben. Der diesem Grundprincip gemäße reine Trieb der Vernunft ist, das Begreifliche ganz und bis auf den letzten Grund, die letzte Bedingung zu begreifen.

Jeder, der auf die Handlungen seiner Vernunft Acht hat, muß bemerken, daß dieselbe bey allem, was sie begreifen will, voraussetzt, es könne begriffen werden, und sich das Begreifliche denkt, als ob es (wenn auch nicht für sie, doch für ein höheres Vernunftvermögen) völlig begreiflich sey, also einen letzten völlig zureichenden und in sich beschlossenen Grund seiner Möglichkeit habe. Die Vernunft setzt dieses mit einer Zuversicht, Nothwendigkeit und einer Allgemeinheit voraus, welche schlechterdings durch Erfahrung nicht hat erzeugt werden können, sondern ihren Grund in der ursprünglichen, unwandelbaren Bestimmung ihrer

Natur haben muß. Diese reine Voraussetzung bestimmt die Gränzen ihres Begreifungstriebes, welcher ihr zu Folge keinen geringern Zweck hat, als den der *Vollendung* im Auffuchen der Gründe und Bedingungen des Gegründeten und Bedingten.

Ich nenne das *Grundprincip* des *Begreifens* eine *Voraussetzung* der Vernunft, denn es gründet sich auf keine Einsicht, keine Erkenntniß des Wirklichen, außer ihr, sondern ist bloß eine der Vernunft mit ihrem Wesen gegebene Grundlage des Begreifens, eine ihr ursprünglich, wiefern sie Vernunft ist, zukommen müßende Bedingung ihrer Wirksamkeit. Ja es ist sogar nicht möglich, daß jene Voraussetzung Erkenntniß werde, nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens selbst. Eine unnachlässliche Bedingung für alles wirkliche Erkennen des Menschen ist, daß von dem Gegenstande, welcher erkannt werden soll, ein Stoff in die Empfänglichkeit des Wesens übergehe, welches erkennen soll, und dieser Stoff durch das bildende Vermögen des Menschen zur Anschauung geformt werden könne. Allein jeder sieht von selbst, daß der Gegenstand jener Voraussetzung der Vernunft, von welcher ich spreche, 1) in der Vorstellung der Vernunft nicht wirklich dargestellt wird, sondern nur vorausgesetzt und gefordert, 2) daß, wenn er wirklich außer der Vernunft da ist, er dennoch nie in ein solches Verhältniß gegen das erkenntnißfähige Wesen treten kann, daß von ihm in die Empfänglichkeit desselben ein repräsentirender Stoff übergehen, und vom

bildenden Vermögen zur bestimmten, die positiven Merkmale des Gegenstandes enthaltenden, Vorstellung geformt werden könnte. Ich nenne die Voraussetzung der Vernunft eine *reine* Voraussetzung, denn sie wird zu derselben keinesweges durch Erfahrung bestimmt. Schon die Begriffe: *Gegründetes* und *Grund*, *Bedingtes* und *Bedingung*, werden nicht durch die Erscheinungen der äussern und innern Sinnlichkeit, nicht durch Anschauung gebildet, sondern setzen vielmehr ursprünglich im Wesen des Verstandes enthaltene Regeln voraus. Vollends nun die Voraussetzung letzter Gründe, vollendeter Reihen der Bedingungen des Gegründeten oder Bedingten kann nie durch Erfahrung erzeugt werden. Denn diese kann jene nie enthalten, sie können nie Erscheinungen werden, nie sich in einer Anschauung darstellen. Die Vernunft setzt also letzte Gründe des Gegründeten, vollendete Reihen der Bedingungen des Bedingten voraus, weil sie nur unter dieser Voraussetzung ihrer Natur gemäfs wirken kann, weil dieselbe die ursprüngliche, ihr mit ihrem Wesen selbst gegebene Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirksamkeit ist.

Wollte man sagen, die Erfahrung gebe freylich nicht die Voraussetzung, den Grundsatz selbst, aber doch Stoffe, wodurch die Vernunft zu jener Voraussetzung bestimmt würde, wodurch sie gezwungen würde, auf das Daseyn der letzten Gründe, des Unbedingten, zu schliessen; so wäre auf diesen Einwurf folgende Antwort bereit: I) Es könne freylich niemand läugnen, dass bewusste Wahrnehmungen vorhergegangen seyn müssen, ehe das vernünftige

Wesen sich seines Grundsatzes, seiner reinen Voraussetzung bewußt werden könne; die Vernunft bedarf allerdings, um zu wirken, gegebener Stoffe; allein daraus folgt keinesweges, daß sie das Principium ihrer Wirkksamkeit durch die gegebenen Stoffe erhalte. 2) Wenn die gegebenen Stoffe der Wahrnehmungen außer der Vernunft die Vernunft bestimmen sollen, das Unbedingte als daſeyend anzunehmen, auf den daſeyenden letzten Grund alles Gegründeten zu ſchließen, ſo muß doch irgendwo der Grund liegen, warum dieſs geſchieht, und nothwendig geſchehen muß, und zwar: α) entweder in den wahrgenommenen Dingen. Allein wo iſt in dieſen eine Beziehung auf das Unbedingte, wenn die Vernunft ſie nicht hinzufügt, wo nur irgend ein Merkmal, wovon man zum Unbedingten übergehen könnte? β) oder in der Natur der Vernunft ſelbſt. Ein Drittes giebt es nicht. Der Grund, welcher in der Vernunft liegt, kann kein unbeſtimmter, ſondern muß ein durchaus beſtimmter Grund ſeyn; denn ſonſt könnte er ſich nicht zu dem Bewußtwerden einer durchaus beſtimmten Voraussetzung entwickeln. Wie kann man ihn demnach paſſender nennen, denn ein reines Grundprincip der Wirkſamkeit der Vernunft, ein reines Grundprincip des Begreifens.

Wie fern der Begreifungstrieb der Vernunft durch die eben entwickelte reine Voraussetzung der Vernunft beſtimmt wird, inſofern iſt derſelbe ein reiner Trieb, und von Erfahrung unabhängig. Es erhellet zugleich, daß die Vernunft, ihrem reinen Vermögen zu Folge, nach der Erkenntniß

eines Gegenstandes zu streben gezwungen ist, von welchem sie weiß, daß er von ihr erkannt zu werden nicht fähig ist.

4.

Diejenigen Ideen, welche die Vernunft ihrem reinen Grundsätze zu Folge bildet, sind die Ideen der letzten Gründe, die Ideen des Unbedingten für das Gegründete und Bedingte.

5.

Alle Gegenstände der erkennbaren Wirklichkeit erscheinen der Vernunft bedingt und in etwas außer ihnen gegründet. Bey jeder besondern Classe derselben muß die Vernunft ihre Voraussetzung annehmen, und für jede eine Idee des Unbedingten, des letzten Grundes bilden.

6.

Jede Idee des Unbedingten gründet sich demnach auf die Unfähigkeit der Vernunft, unendliche, unbestimmte Reihen von Bedingungen des Bedingten, und überhaupt unvollendete, unbeschlossene Gründe des nicht in sich Gegründeten anzunehmen, und ihre Gezwungenheit, für jede Classe desselben ein Etwas anzunehmen, was den letzten Grund ihrer Möglichkeit enthält, also selbst nicht in etwas gegründet, durch etwas andres bedingt seyn kann.

7.

Jede Idee des Unbedingten ist die Setzung eines Etwas, ohne dessen Annahme die Mög-

lichkeit einer Classe von Erscheinungen, oder des Alls derselben nicht gedacht werden könnte; allein auch weiter nichts als die Setzung eines solchen Etwas, von allen positiven Merkmalen entblößt, nur durch verneinende Prädicate, durch Ausschließung der ihm nicht zukommen könnenden Merkmale bestimmbar.

8.

Die Vernunft erkennt mit der Idee des Unbedingten nicht das Daseyn und die Eigenschaften des Etwas selbst, welches sie, als außer ihr daseyend, voraussetzen muß, um eine Classe von Erscheinungen oder das Universum bedingter Dinge als möglich denken zu können, sondern nur das Daseyn und die Eigenschaften ihrer eignen Setzung jenes Etwas, als einer nothwendigen Bedingung ihres Begreifens. So bald sie also eine Idee des Unbedingten entwickelt, und sich derselben in ihrer Nothwendigkeit bewußt wird; so erweitert sie ihre Einsicht nicht über die Grenzen ihrer selbst hinaus, lernt das außer ihrer Vorstellung wirkliche an sich nicht im Mindesten weiter kennen, sie gewinnt nur an Selbsterkenntniß, und erfährt eine Forderung, eine Voraussetzung, die sie, als Vernunft, wegen des ihr angebohrenen Grundprincipiums ihrer Wirksamkeit nothwendig machen muß. Indem sie das Etwas durch verneinende Eigenschaften bestimmt, so schließt sie bloß von ihm die Merkmale aus, die ihm nicht zukommen können, verhütet, daß sie ihm nichts zueigne,

was ihrer Forderung widerspräche, sucht bloß einen denkbaren Gedanken, einen einstimmigen Begriff zu bekommen, sucht mit sich selbst einig und consequent in ihren Handlungen zu seyn. Sie erkennt also dadurch nichts außer ihrer Vorstellung Wirkliches, sondern bloß die Weise, wie sie sich den letzten Grund des Bedingten nicht denken darf, wenn sie sich nicht selbst widersprechen will, ihre innere Nothwendigkeit Irrthum zu vermeiden.

9.

Die Ideen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens sind Ideen des Unbedingten, die Vernunft erkennt also durch dieselben nichts außer ihrer Vorstellung wirkliches, sondern nur Forderungen und Voraussetzungen, welche sie, als Vernunft, wegen des ihr wesentlichen Grundprincipiums ihrer Wirksamkeit nothwendig machen muß. Sie sind also allerdings objectiver Wahrheit fähig, aber nicht in Beziehung auf die außer der Vernunft wirklich seyn sollenden und von ihr vorausgesetzten Objecte, sondern in Beziehung auf die Vernunft selbst. Sie sind nämlich als Erzeugnisse der Vernunft dann objectiv wahr, wenn sie eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, dadurch bewirken, daß das vorstellende Wesen den ihm durch seine eigne Vernunft gegebenen Stoff vollkommen gemäß den Bedingungen und

Regeln seiner innern Empfänglichkeit aufnimmt, und vollkommen gemäß den Bedingungen und Regeln des bildenden Vermögens zur Vorstellung formt.

10.

Mit der Idee' des allervollkommensten Wesens erkennt die Vernunft das Daseyn und die Eigenschaften einer Forderung, einer Voraussetzung, welche sie, als Vernunft, wegen des ihr wesentlichen Grundprincipiums ihrer Wirksamkeit nothwendig machen muß, weil sie die innere Möglichkeit keines Dinges begreifen kann, ohne das Daseyn eines Wesens anzunehmen, welches den letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grund aller Möglichkeit enthält. Damit aber, daß sie das Daseyn und die Eigenschaften ihrer eigenen Forderung und Voraussetzung desselben erkennt, erkennt sie es nicht, ob und wie es außer ihrer Vorstellung etwa wirklich seyn mag. Die Vorstellung dieser eigenen Forderung und Voraussetzung ist objectiv wahr unter den §. 9. bestimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit dieser Ideen.

11.

Mit der Idee des nothwendigen Wesens erkennt die Vernunft das Daseyn und die Eigenschaften einer Forderung, einer Voraussetzung, welche sie, als Vernunft, wegen des ihr wesentlichen Grundprincipiums ihrer Wirksamkeit nothwendig machen muß, weil sie das

Erzeugtwerden eines Dinges durch das andre nicht begreifen kann, ohne das Daseyn eines Wesens anzunehmen, welches den letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grund alles Erzeugens und Erzeugtwerdens enthält. Damit aber, daß sie das Daseyn und die Eigenschaften ihrer eignen Forderung und Voraussetzung desselben erkennt, erkennt sie es nicht, ob, und wie es außer ihrer Vorstellung etwa wirklich seyn mag. Die Vorstellung dieser eignen Forderung und Voraussetzung ist objectiv wahr unter den §. 9. bestimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit dieser Ideen.

12.

Man kann also aus den bloßen Begriffen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens keinen Beweis für das Daseyn eines ihnen entsprechenden Gegenstandes außer der Vernunft herleiten.

13.

Indem die Vernunft mit den Begriffen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens den Begriff ihrer Verschiedenheit von der Welt verknüpft, so erkennt sie damit keinesweges das Verhältniß eines außer ihrer Vorstellung wirklich vorhandenen und derselben entsprechenden Gegenstandes zu der Welt, sondern bloß ihre eigene Leistung einer Bedingung, unter welcher allein ihre Voraussetzung jener Wesen einen Sinn haben kann, ohne

welche sie sich im Gegentheile selbst aufhebt. Damit nämlich die Idee des Unbedingten das sey, was sie nach dem Bedürfnisse der Vernunft seyn soll, muß sie frey seyn von allen Formen und Bedingungen, unter welchen das Bedingte steht. Dachte sich aber die Vernunft das Unbedingte und alles durch dasselbe Bedingte als in einem Ganzen vereinigt, als Glieder einer und derselben Sphäre, so stünde das Unbedingte selbst unter eben den Bedingungen, welche das Bedingte bestimmen, und könnte nicht den letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grund desselben enthalten. Die Vorstellung der wirklichen Verschiedenheit des allervollkommensten und nothwendigen Wesens von der Welt ist objectiv wahr unter den im 9. §. bestimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit dieser Ideen.

14.

Wenn nun also die Vernunft das allervollkommenste nothwendige Wesen nach seinen Eigenschaften weiter bestimmt, und ihm zu-eignet *Einigkeit, Einfachheit, Unendlichkeit, Allgenugsamkeit, Ewigkeit, Unwandelbarkeit, Allgegenwart, Allmacht*, u. a. so erhellet von selbst, was die Vernunft damit erkennt, nämlich keinesweges wirkliche Beschaffenheiten eines aufser ihrer Vorstellung vorhandenen und derselben entsprechenden Gegenstandes, sondern ihre eigene durchgängige Leistung einer Bedingung, unter welcher allein ihre Voraus-

setzung jenes Wesens einen Sinn haben kann, ohne welche sie sich im Gegentheile selbst aufhebt. Diese Bedingung ist ganzliche Ausschließung und Entfernung aller bedingenden Formen und aller Bedingungen vom Begriffe des Unbedingten, ganzliche Lösung desselben von allem Einschränkenden und allen Schranken. Die Vorstellungen jener Eigenschaften besitzen objective Wahrheit unter den §. 9. bestimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit der Ideen des Unbedingten.

15.

Wenn die Vernunft ihre reinen Grundsätze über das Daseyn und die Eigenschaften des allervollkommensten Wesens zu einem Systeme der transcendentalen Theologie vereinigt, so bildet sie damit allerdings ein System von Erkenntnissen ihrer selbst, die auch unter den §. 9. bestimmten Bedingungen objectiv wahr seyn müssen, aber keinesweges ein System von Erkenntnissen eines außer ihrer Vorstellung vorhandenen und derselben entsprechenden Gegenstandes.

Wenn man alles dieses überdenkt, so sieht man freylich, daß die Vernunft mit dem ontologischen Begriffe von Gott das wirkliche Wesen eines solchen Gegenstandes nicht erkennt, allein man begreift doch auch, daß jeder wahre Beweisgrund des Daseyns Gottes auf diese Begriffe mit Bündigkeit hinführen muß. In der That setzt jeder Theismus eine reine Transcendentaltheologie voraus. Fehlt

sie ganz, so ist an gar keine Ueberzeugung vom Daseyn Gottes zu denken, ist sie verfälscht, oder lückenhaft vorgestellt, so muß dem auf sie gebauten theistischen Systeme Festigkeit und zuverlässige Gründlichkeit fehlen. „Die transcendente Theologie, sagt der Verfasser der Kritik d. r. V. (Elem. II. Th. II. III. VII.) ist aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativem Gebrauche, und ist eine beständige Censur unserer Vernunft, wenn sie bloß mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein andres, als transcendentales Richtmaass zulassen. Denn, wenn einmahl, in anderweitiger, vielleicht practischer Beziehung, die Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens, als oberster Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete, so wäre es von der größten Wichtigkeit, diesen Begriff auf seiner transcendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealesten Wesens, genau zu bestimmen, und, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur bloßen Erscheinung gehört, wegzuschaffen, und zugleich alle entgegen gesetzte Behauptungen, sie mögen nun atheistisch, oder deistisch, oder anthropomorphistisch seyn, aus dem Wege zu räumen, welches in einer solchen kritischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft, in Ansehung der Behauptung des Daseyns eines dergleichen Wesens (durch reine Speculation) vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen.“

Der theistische Begriff von Gott bestimmt den transcendentalen dadurch noch weiter, daß er das allervollkommenste und nothwendige Wesen mit geistigen Vermögen begabt und durchaus in Gemäfsheit derselben wirkend darstellt. Heiligkeit des Willens und Weisheit sind die erhabenen Züge, womit er den öden Umriss der Ontologie belebt. Es bedarf nach Allem, was ich bisher gesagt habe, keines Beweises, daß objective Wahrheit in Beziehung auf den außer der Vorstellung der Vernunft wirklich daseyn sollenden Gegenstand des Begriffes nicht einmahl gedenkbar ist, und eben so wenig brauche ich ausführlich zu bestimmen, was denn die Vernunft mit dem theistischen Begriffe wirklich erkennt, und mit objectiver Wahrheit zu erkennen vermag. Sie erkennt ihre eigene Vorstellung, die Gründe, wodurch sie erzeugt wird, und die Nothwendigkeit ihres Erzeugtwerdens durch die Gründe, und den Gründen gemäfs. In diesem Erkenntnisse kann objective Wahrheit seyn, unter den §. 9. angegebenen Bedingungen. Die Vernunft ist gezwungen, sich den Gegenstand des Begriffes als wirklich, außer der Vorstellung zu denken, man kann aber diese Ueberzeugung keinem Erkenntnisse, sondern muß sie einem Glauben zuschreiben.

Zweyter Abschnitt.

Besondre Anwendung der Ideen über die Möglichkeit objectiver Wahrheit in der natürlichen Theologie auf die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, und die Beweisgründe derselben.

Es ist wohl keine Methode gedenkbar, welcher man sich nicht bedient hätte, um das Daseyn Gottes zu erweisen. Viele fruchtlose Versuche, dies zu thun, wären unterblieben, wenn man vor Allem gefragt hätte: *wie man das Daseyn eines Gottes erweisen könne?* eine Frage, welche die gewiß nicht leichte Bestimmung des Begriffs: *Daseyn* und die allgemeine Untersuchung der Möglichkeit, *Daseyn* zu erweisen, voraussetzt. Ich fürchte nicht, daß man es für eine zu weite Ausholung halten werde, wenn ich die Beantwortung der Frage von den ersten Gründen herleite.

Ich hatte bereits viel über das Daseyn Gottes gedacht und gelesen, hatte lange jene peinliche Unruhe gefühlt, in welche jeder Denker durch das Studium der seyn sollenden rein metaphysischen Beweise für dasselbe versetzt wird, als ich mich erst selbst mit der Frage überraschte, die mir längst hätte aufstoßen sollen: was ist *Daseyn*? was denkst du bey *Daseyn* Gottes? Nie hat irgend eine Frage eine so starke Wirkung auf mich gemacht, als diese. Ich konnte mir im Augenblicke über den Begriff nicht Rechenschaft geben, und der Gedanke, daß es vielleicht ein leerer sinnloser Begriff sey, daß ich mich selbst bey der Anwendung desselben auf einen übersinnlichen Gegenstand, getäuscht

haben könne, erfüllte mich mit einem Schrecken, der mein ganzes Ideensystem zu erschüttern drohte. Ich schien mir der Entdeckung eines Betrugs nahe zu seyn, welche mir mit einem Mahle alle Aussichten der Befriedigung und Ueberzeugung nehmen könnte. Die Gemüthsbewegung gieng in Nachdenken über; ich sammelte die Merkmale des Begriffs. Allein meine Verlegenheit wurde immer gröfser, je mehr ich entdeckte, dafs die Merkmale des Begriffes ganz sinnlich waren, und mir, wenn ich die sinnlichen Merkmale wegliefs, ein blosses Nichts übrig blieb. *Daseyn* führte mir allezeit *Raum* - und *Zeit* - *Form* mit sich; dachte ich diese weg, so schien nichts übrig zu bleiben, als gleichsam die leere Hülle des Begriffes, sechs Buchstaben. Ich würde mich selbst haben verachten müssen, wenn ich nicht alle meine Denkkraft angestrengt hätte, um diese verwickelte Situation natürlich zu lösen, und es gelang mir, unterstützt von den tiefsinnigen Ideen eines *Kant*, folgende Resultate zu entwickeln.

I.

Wenn wir von einem Dinge aussagen: es sey da, so gründet sich diese Aussage auf ein vorhergegangenes Urtheilen, und ist ein Werk des Verstandes.

Mehrere scharfsinnige Männer läugnen die Wahrheit dieses Satzes, und machen die Anerkennung des *Daseyenden*, des Wirklichen, von aller Handlung des Verstandes unabhängig. Sie vermengen hierbey zwey sehr verschiedene Dinge:

das Bewusstseyn des wirklichen Empfangens eines Anschauungsstoffes von dem einwirkenden gegenwärtigen Objecte und dessen Bildung zur bestimmten Anschauung, mit der bewussten ausdrücklichen Zueignung des Daseyns im Urtheile. Jenes ist Anschauung und Empfindung, mit dieser aber wird der Grund ihrer Möglichkeit angegeben. Beydes unterscheiden wir auch schon im Gefühle des täglichen Lebens. Damit, daß wir etwas bloß *anschauen* und *empfinden*, schreiben wir ihm noch gar nicht das *Daseyn* ausdrücklich zu; vielmehr wird dazu ein *besonderes Denken* erfordert. Und zwar gilt dies nicht bloß von den Dingen selbst, sondern auch von unsern Vorstellungen. *Bewusstseyn einer Vorstellung*, wie deutlich es auch sey, ist keinesweges *Denken ihres Daseyns*, dazu gehört eine eigenthümliche Handlung des Verstandes.

2.

Urtheile über Daseyn sind solche Urtheile, welche im Prädicate etwas vom Subjecte aus sagen, was im Begriffe des Subjectes allein nicht mitgedacht wird, sie erweitern also unser Wissen vom Subjecte, und sind nicht analytisch, sondern synthetisch.

Dieser §. bedarf keiner Erläuterung. Eines indessen muß ich erinnern, um den Anschein des Widerspruchs mit dem folgenden §. zu heben. Wenn ich sage: *die Urtheile über Daseyn erweitern unser Wissen vom Subjecte*, so meyne ich damit gar nicht, daß wir vom Begriffe desselben, seinem Inhalte und Merkmalen, etwas mehr erfahren, indem wir

den Gedanken des Daseyns hinzufügen, sondern Etwas anders, was im folgenden bestimmt werden wird.

3.

Wenn wir von einem Dinge urtheilen, es sey da, so eignen wir ihm allerdings durch diese Handlung ein Prädicat zu, allein ein bloßes logisches. Der Begriff seines Wesens aber wird dadurch nicht im Mindesten vermehrt.

In jedem Urtheile sagen wir *Etwas* von *Etwas* aus, eignen einem *Subjecte* ein *Prädicat* zu. Allein der Begriff des Objectes muß gerade nicht dadurch vermehrt werden, und neue Merkmale bekommen. Es können Vorstellungen, welche gar keine wirkliche Eigenschaft des Dinges darstellen, im Urtheile als Eigenschaften erscheinen, bloß nach der logischen Form des Urtheils. So ist es bey dem Denken eines Gegenstandes unter dem Prädicate des Daseyns. Es wird allerdings im Prädicate vom Begriffe des Objectes etwas bestimmt, allein er wird, seinem Inhalte nach, dadurch eben so wenig reicher, als er ärmer würde, wenn man im negativen Urtheile das Daseyn von ihm verneinte.

4.

Wenn wir von einem Dinge urtheilen, es sey da, so denken wir es als ein Glied der Sphäre des gesammten Daseyns, einer Sphäre, wovon wir uns selbst als Glieder denken müssen.

Jeder, welcher sein wirkliches Denken eines Dinges als eines *Daseyenden* genau untersucht, muß

bemerken, daß die Vorstellung eines *Daseyns überhaupt*, allem Denken bestimmter Gegenstände, als *daseyender*, zum Grunde liegt, daß es nicht möglich wäre, irgend etwas als *daseyend* zu denken, ohne die Vorstellung eines *allgemeinen Daseyns* zu besitzen. Man denkt das *Daseyende* als ein Glied der *gesamten Sphäre des Daseyns*, und ist unfähig, irgend ein *einzelnes* Ding als *daseyend*, ohne diese Beziehung zu denken.

5.

Nur dadurch, daß wir diese Vorstellung vom *Daseyn überhaupt* besitzen, sind wir fähig, Dinge als *daseyend* zu denken.

Befäßen wir diese Vorstellung vom *Daseyn überhaupt* nicht, als eine Grundlage des Denkens, so würden wir selbst die Dinge, welche innerhalb des Kreises unsrer Erfahrung liegen, und auf unsre Sinnlichkeit einwirken, nicht als *daseyend* denken können. Am allerwenigsten würden wir je dahin gelangen, *daseyende* Dinge, außer dem Kreise unsrer sinnlichen Erfahrung auch nur zu ahnden.

6.

Die wirkliche Anerkennung unseres eigenen *Daseyns* selbst wäre nicht möglich, ohne die allgemeine Vorstellung von *Daseyn überhaupt*. Wenn wir uns selbst als wirklich *daseyend* erkennen, so denken wir uns als theilnehmende Glieder der *allgemeinen Sphäre des Daseyns*.

Dieser Satz dürfte leicht paradoxer scheinen, als die vorigen. Denn, statt daß so viele Weltweise

annehmen, die allgemeine Vorstellung vom Daseyn überhaupt sey von der Vorstellung des eigenen Daseyns des Menschen hergenommen, behaupte ich, kein Mensch könne sich selbst als daseyend denken, wenn nicht die Vorstellung des allgemeinen Daseyns diesem Urtheile zur Grundlage diene. Man vermengt hierbey gemeinlich zwey Dinge, welche wohl unterschieden werden müssen: *das bloße Selbstgefühl seines Ichs*, und *das ausdrückliche Urtheilen über sein Daseyn, das Denken seiner selbst, als eines Daseyenden*. Das Selbstgefühl, das Ich, gründet sich auf kein Urtheil, kein Denken; allein mit demselben allein *erkennen* wir uns auch noch nicht als *daseyend*; sondern hierzu gehört noch eine besondere Function des Verstandes. Wir leben lange in dem bloßen *Gefühle unsrer selbst*; es vergeht eine geraume Zeit, ehe wir uns als *daseyend* wirklich denken. Im *bloßen Selbstgeföhle* sind wir uns bloß unfres Ich bewußt, allein beym *Denken unsrer als Daseyender* beziehen wir uns auf die Sphäre des gesammten Daseyns, denken uns als Glieder des allgemeinen Daseyns. Hieraus ergiebt sich, scheint mir, mit Evidenz, daß das *Selbstgefühl* auf keine Weise unsern *Begriff vom Daseyn überhaupt* zu erzeugen vermag, daß nicht einmahl das *Selbstgefühl* in ein bestimmtes *Denken* des eignen Daseyns übergehen kann, wenn nicht der *Begriff des Daseyns überhaupt* dieses Denken vermittelt.

7.

Da alles Denken eines Dinges als eines Daseyenden die allgemeine Vorstellung von Daseyn

überhaupt voraussetzt, so kann diese kein Product einzelner oder verbundener Erfahrungen seyn.

Dieser Satz scheint mir so natürlich, und jeder Zweifel an der Wahrheit desselben so unnatürlich, daß ich glauben würde, Zeit und Mühe zu verschwenden, wenn ich ihn umständlich erläuterte. Dasjenige, was Grund ist, eines gewissen Theils bestimmter Erfahrung, kann eben so wenig seinen Grund in dieser haben, als überhaupt der Grund von dem abhängen kann, was durch ihn erst begründet wird. Dies gilt von allen Grundlagen des menschlichen Denkens, also auch vom Denken *daseyender* Dinge, als solcher. Die *allgemeine Vorstellung vom Daseyn* überhaupt macht erst alles *Denken einzelner Erfahrungsdinge, als wirklich daseyender*, möglich, wie könnte sie ihren Grund in diesen haben?

8.

Die allgemeine Vorstellung von Daseyn überhaupt hat ihren letzten vorstellbaren Grund in der Natur des menschlichen Verstandes selbst, ist die Entwicklung einer ursprünglichen Grundlage seines Denkens, ist also eine *Vorstellung a priori*.

9.

Diese Vorstellung kann sich nicht eher entwickeln, bevor der Mensch nicht wirkliche Vorstellungen von äußern Objecten und den innern Zuständen seines Subjectes, erhalten hat.

10.

Da nun die äußern Objecte und innern Zustände des Subjectes nicht anders, denn nach den Formen der Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit vorgestellt werden können, so setzt die Entwicklung der Vorstellung von Daseyn überhaupt die Entwicklung und Anwendung dieser Formen, die Anschauung des Raumes und der Zeit voraus.

Die Vorstellung des *allgemeinen Daseyns* ist ein Begriff *a priori*, das heist, keinesweges ein Begriff, dessen man etwa bewußt werden könnte, ohne Vorstellungen von wirklichen Dingen gehabt zu haben, den man wohl gar entwickelt mit aus dem Leibe seiner Mutter brächte; sondern ein Begriff, der seinen Grund in der ursprünglichen Natur des Verstandes selbst hat, einen Grund also, welcher vor aller Erfahrung, aller Gewahrnehmung äußerer Dinge und innerer Zustände, in völliger Bestimmtheit gelegt ist. Auf diese Grundlage selbst schliessen wir mit Gewissheit, weil ohne eine solche die Vorstellung, ihrem Inhalte, ihrem Umfange und ihrer Gültigkeit nach, auf keine Weise daseyn könnte. Allein wir können die Grundlage selbst, an und für sich, nie erkennen, und diese Nichterkennbarkeit derselben hebt ihre Wirklichkeit gar nicht auf. Ich wähle ein Beyspiel: Der Rosenstock entwickelt, durchaus getreu dem Charakter der Gattung, seine Blume. Diese bestimmte Entwicklung ist ohne einen bestimmten Grund nicht gedenkbar, welcher ursprünglich im Wesen

des Stockes liege als Ideal der künftigen Blumen. Diesen Grund vermögen wir nicht zu erkennen, allein deshalb dürfen wir sein Daseyn nicht läugnen, müssen es vielmehr voraussetzen, weil es die Bedingung des Entstehens der Blume ist.

11.

Die Grundlage des Begriffs der Wirklichkeit könnte sich nicht zu *der* Allgemeinheit der Vorstellung entwickeln, welche wir an diesem Begriffe erkennen, wenn der Mensch nicht allgemeine Formen der Anschauung ursprünglich befäße, und wenn nicht besonders eine davon alle Objecte der äußern sowohl als der inneren Anschauung befäße. Der Raum ist die Urform der äußern Sinnlichkeit, die Zeit ist Urform für die äußere sowohl als für die innere. An jenem allein kann sich also die Grundlage des Begriffs der Wirklichkeit nicht zu völligem Umfange entwickeln, dieses geschieht an der allgemeinen Form aller Anschauungen, der Zeit. So entwickelt sich der Begriff vom Daseyn in der Zeit überhaupt, als das erste Product jener angebohrnen Grundlage, Wirklichkeit zu denken.

12.

Nach diesem Begriffe vom Daseyn in der Zeit müssen die daseyenden Wesen als theilnehmende Glieder einer geschlossenen Sphäre gedacht werden.

13.

Wäre die Zeit eine Form der Dinge selbst, so müßten wir uns an diesem Begriffe des Daseyns in der Zeit begnügen, er könnte sich nicht zum Begriffe einer Wirklichkeit ohne Zeit, entfinnlichen. Allein da die Zeit eine bloße Form unsrer Vorstellung ist, und die Dinge an sich mit derselben nichts zu thun haben, so muß uns der Begriff des zeitlichen Daseyns überhaupt zugleich auch ein zeitloses Daseyn offenbaren, und wir müssen uns jedes daseyende Wesen, wenn wir es als daseyend denken, als ein Glied der Sphäre des allgemeinen zeitlosen Daseyns vorstellen.

In diesen Paragraphen ist der ganze Umfang möglicher Vorstellung von Daseyn für Menschen enthalten. Ich will jetzt den Inhalt derselben etwas umständlicher entwickeln. Ohne Grundlage *a priori* wäre kein Verstandsbegriff der Wirklichkeit überhaupt möglich. Wir würden uns zwar Gegenstände, ihre Beschaffenheiten und Zustände vorstellen, allein dieselben nie als daseyend denken. Es würden uns zwar die Subjecte vorstellbar seyn, aber das Prädicat des Daseyns würde uns mangeln. Die Erfahrung bestätigt dieß unwiderleglich. Wir leben eine geraume Zeit mit Anschauungen von Objecten, ehe wir das ausdrückliche Urtheil über ihr Daseyn zu fallen vermögend sind. Warum? Die Zeitidee hat sich noch nicht gehörig gesondert und isolirt, um durch sie den

allgemeinen Verstandesbegriff *Daseyn* darzustellen. Fehlte sie nun vollends ganz, so wäre an kein Daseynsurtheil zu denken.

Es ist eine Folge des nothwendigen Gebrauchs der Zeitform zu allem anschau- und erkennbaren, dafs wir uns die Zeit in den concreten Vorstellungen des gemeinen Lebens nicht als Form unsrer subjectiven Vorstellungen, sondern als wirkliche Form der Dinge selbst denken. Sind wir nun nach langen Erfahrungen in der Welt dahin gelangt, uns die Zeit als etwas selbständiges für sich vorzustellen, so erscheint sie nicht als subjective Form unsers innern Vermögens, sondern wir wännen in ihr eine nothwendige Form der Dinge selbst zu erkennen. Entwickelt sich nun an dieser verkannten Vorstellungsform die Grundlage des reinen Verstandes zum Begriffe *der Wirklichkeit in der Zeit*, so wännen wir, durch einen sehr natürlichen Irrthum, damit *das Daseyn der Dinge an sich* zu erkennen, und stellen uns *eine geschlossene Sphäre der Wirklichkeit in der Zeit* vor. So lange wir es dabey lassen, denken wir jedes daseyende Ding als Glied dieser Sphäre, und sind nicht vermögend, uns die Möglichkeit einer zeitlosen Wirklichkeit zu denken.

Indessen findet schon das natürliche Urtheilsvermögen des Menschen das Unzureichende in diesem Daseynsbegriffe, findet sich durch die Zeitform allezeit eingeschränkt und gehindert, so bald es darauf ankommt, sich ein ganz unsinnliches, unanschaulbares Wesen als wirklich zu denken. Ja

es überschreitet in der That oft ohne Beyhülfe der Speculation die Gränzen, womit die Zeit den Begriff einengt, und denkt eine Wirklichkeit ohne alle Zeit. Jeder Mensch, der sich nicht ganz auf die Sphäre der Sinnenwelt einschränkte, der nur irgend eine leise Ahndung des Uebersinnlichen fühlte, muß dieß in sich bemerkt haben, gesetzt auch er hätte sich selbst keine Rechenschaft über das, was in ihm geschah, geben können. Allein dieß könnte eine zufällige Täuschung seyn. Wir müssen von der Philosophie bestimmte Gründe für die Rechtmäßigkeit einer entsinnlichten Vorstellung des Daseyns fordern.

Hier ist einer von denen Puncten, wo man die stolzen Verkleinerer der Verdienste Kants um die Philosophie, in Vergleichung mit seinen Vorgängern, kühn herausfordern kann. Sie mögen auftreten, und aus einem der vorigen philosophischen Systeme den entsinnlichten Begriff eines zeitlosen Daseyns mit Bündigkeit ableiten. Ich müßte mich auf eine unbegreifliche Weise betrügen, wenn ich nicht das Recht hätte, zu versichern, daß es schlechterdings nicht möglich ist. Wer nicht die Zeit als eine bloße Bedingung des menschlichen Vorstellungsvermögens, als subjective Form, anerkennt, muß nothwendig alles Daseyn in der Zeit und nach der Zeit denken, oder mit sich selbst in Widerstreit gerathen, oder einen gewaltsamen Sprung thun, dessen Motive und Rechtmäßigkeit niemand begreift.

Sehe ich ein, daß alle Zeit bloß in mir ist, als angebohrne allgemeine Form, unter welcher

allein Vorstellungen für mich möglich sind, so kann ich bey dem Begriffe zeitlicher Wirklichkeit nicht stehen bleiben, muß vielmehr, wenn ich nicht mit meiner eigenen Ueberzeugung uneins werden will, eine Wirklichkeit, ein Seyn ohne Zeit denken. Denn *zeitliche* Wirklichkeit setzt die *zeitlose* Wirklichkeit als Bedingung voraus.

Die natürliche Geschichte des Begriffs der Wirklichkeit wäre also kürzlich diese: Wir besitzen ursprünglich die reine Grundlage des Begriffs in der Natur des Verstandes; der lebende Mensch schaut lange die äussern Objecte, lange die innern Zustände seines Gemüths an, ehe sie sich zum ausdrücklichen Gedanken des Daseyns entwickeln kann. Erst dann, wenn sich die Zeit dem betrachtenden Menschen als ein für sich bestehendes allbefassendes Ganzes darstellt, wird der Begriff des Daseyns in der Zeit, und eines Systems aller daseyenden Dinge in der Zeit, erzeugt. Allein so bald der Mensch erkennt, dafs die *Zeit* nur Form seiner Vorstellung, nicht Form der Dinge selbst ist, dafs also seine Vorstellung des Daseyns in der Zeit, und eines Systems aller in der Zeit daseyender Dinge nichts als nur Vorstellung der für ihn erkennbaren Wirklichkeit, und der Gränzen davon seyn kann, so löst sich sein Begriff der Wirklichkeit von den Schranken der Zeitform, wird Begriff einer zeitlosen Wirklichkeit, so wie der Begriff eines Alls zeitlich daseyender Dinge in den Begriff eines Alls zeitlos daseyender Dinge übergeht.

14.

Die Philosophie unterscheidet, allem bisher Gesagtem zu Folge, Wirklichkeit an sich, (absolute)

unerkennbare, zeitlose, transcendente Wirklichkeit, Wirklichkeit als Noumenon, und bezogene (relative) Wirklichkeit, erkennbare, zeitliche, empirische Wirklichkeit, Wirklichkeit als Phaenomenon.

15.

Die transcendente Wirklichkeit kann nicht erklärt und nicht weiter bestimmt werden, denn durch Weglassung aller Bedingungen des empirisch wirklichen.

16.

Das empirisch Wirkliche kann allein dadurch bestimmt werden, daß man die Bedingungen angiebt, unter welchen dem Menschen etwas als wirklich erscheinen kann, und als wirklich erscheinend von ihm gedacht werden muß.

17.

Die Erkenntniß empirischer Wirklichkeit erfordert Wahrnehmung, bewusste Empfindung vom Gegenstande selbst, dessen Daseyn erkannt werden soll, oder doch nothwendigen Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, und Möglichkeit in der Reihe der Wahrnehmung zu der Wahrnehmung desselben zu gelangen, sey es mit unsern jetzigen Sinnen, oder mit feineren gedenkbaren Sinnen *).

*) So erkennen wir, sagt Kant, (Kr. d. r. V. Elem. II. I. II. III.) das Daseyn einer die Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, ob zwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffes uns nach der Beschaffenheit unserer Organen unmöglich ist. Denn

Ehe ich aus diesen Grundsätzen ein bestimmtes Resultat für das Daseyn Gottes ziehe, füge ich noch einige Bemerkungen in Beziehung auf verschiedene Entscheidungen berühmter Weltweisen über den Begriff des Daseyns bey.

1) Die Wolfische Erklärung, nach welcher *Daseyn* das *complementum possibilitatis* seyn soll *), sagt im Grunde gar nichts weiter, als das zur Wirklichkeit mehr gehört, denn zur Möglichkeit, das im Begriffe des Möglichen der Begriff des Wirklichen noch nicht liegt. Der wahre Unterschied des Wirklichen vom Möglichen wird durch dieselbe gar nicht bestimmt.

2) Mehrere Weltweise erklären *Daseyn* durch *wirken*, und halten beydes für Wechselbegriffe. Ich brauche nach dem bereits Gesagten nicht erst zu zeigen, das diese Erklärung sich auf eine unstatthafte Vermengung zweyer wohl zu unterscheidender Begriffe gründet. Das *empirische Daseyn*, *Daseyn Phänomenon* eines Dinges können wir freylich, als solches, erst dann denken, wenn das Ding selbst auf unsre Sinnlichkeit gewirkt hat, oder wenn dieses durch ein andres geschehen ist, von dessen empirischem Daseyn wir gezwungen sind, auf das empirische Daseyn von jenem zu schliessen.

überhaupt würden wir, nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Context unsrer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stossen, wenn unsre Sinne feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht.

*) Wolf. Ontol. §. 174.

Das *Wirken auf uns* ist also allerdings eine Bedingung, ohne welche wir kein empirisches *Daseyn* zu erkennen vermögen, allein daraus folgt gar nicht, daß der Verstand die Begriffe *daseyn* und *wirken* nicht unterscheiden müsse, folgt gar nicht, daß sie identische, Wechselbegriffe seyen. Die Vorstellung *Daseyn*, welche allem *Denken daseyender* Dinge zum Grunde liegt, erhält ihren Stoff keinesweges aus dem empfundenen Einwirken der Dinge auf die Sinnlichkeit des vorstellenden Wesen, sondern aus der ursprünglichen Natur des Verstandes und der Sinnlichkeit selbst. Das *empfundene Einwirken* ist Veranlassung der Entwicklung, aber nicht Grund der Natur des Begriffes *Daseyn*. Ferner, was mein Verstand als empirisch daseyend denkt, muß er freylich in ununterbrochener empirischer Wirkksamkeit denken, er kann keinesweges *Wirklichkeit*, *Phänomenon* denken, ohne mit diesem Begriffe den Begriff der *Kraft Phänomenon* zu verknüpfen. Allein es ist ein großer Unterschied zwischen *nothwendig verknüpften* und *identischen Begriffen*. *Raum* und *Ausdehnung*, *Zeit* und *Aufeinanderfolge*, *Substanz* und *Accidenz* sind *nothwendig verknüpfte* aber deshalb nicht *Wechselbegriffe*.

Die Verschiedenheit der Begriffe des *Daseyns* und *Wirkens* leuchtet noch mehr ein, wenn man den Begriff des *Wirkens* genau untersucht. Der Begriff des *Wirkens* setzt den Begriff einer *Kraft* voraus, der Begriff einer *Kraft* die Begriffe der *Ursachlichkeit* und der *Beharrlichkeit*. In allen diesen Begriffen ist *Gedenkbarkeit*, *Möglichkeit*, aber *keine Wirklichkeit*, *kein Daseyn* enthalten. Es ist

ein großer Unterschied, ob ich mir bloß *mögliches*, oder *wirkliches Wirken*, *daseyendes Wirken*, ob ich mir eine bloß *mögliche* oder eine *wirkliche*, *daseyende Kraft* denke. Der Begriff des nicht bloß denkbaren und gedachten, sondern des wirklichen Wirkens, setzt den Begriff des Daseyns allezeit voraus.

Wenn *Daseyn* und *Wirken* Wechselbegriffe wären, so müßte alles, was man vom Wirken denken kann, auch vom Daseyn gedacht werden können. Ich kann mir vom höchsten Grade des Wirkens bis zum Verschwinden desselben, zahllose Grade der Abnahme denken; allein nie kann ich den Begriff des Daseyns auf diese Weise behandeln. Das Daseyn ist überhaupt keiner Grade fähig. Nie kann ich sagen, es *sey* etwas in einer Zeit mehr *da*, mehr *wirklich*, als in einer andern. *Daseyn* ist sich durchaus gleich.

Das transcendente Daseyn vermögen wir nie anders zu bestimmen, denn durch verneinende Merkmale, indem wir alle Bedingungen der sinnlichen Empfindung und Gewahrnehmung weglassen. Der Begriff des sinnlichen Wirkens kann also an sich auf keine Weise identisch mit dem Begriffe des transcendenten Daseyns seyn. Nun giebt es aber auch ein transcendentales Wirken, für uns unerkennbar, und nur mit verneinenden Merkmalen durch Weglassung sinnlicher Bedingungen und Formen der Vorstellung zu bestimmend. Wie wir dieses auch denken, so muß der Begriff des transcendenten Daseyns allezeit als höher angenommen werden.

Denn er ist Grundbegriff für alle übrige mögliche Begriffe von wirklichen Objecten.

Eine solche Theorie des Daseyns, werden Viele einwenden, führe zum Widersinnigen, führe zu einem Nichts hin. Allein man unterscheide doch das Unbegreifliche vom Widersinnigen, das nicht Erkennbare vom Nichts etwas sorgfältiger. Daseyn ist ein Begriff, den unsre Natur ohne Unterricht und Nachdenken innig und wahr versteht, den aber keine Philosophie zu erschöpfen vermag. Diese thut genug, wenn sie die Nothwendigkeit und Allgemeinheit desselben darthut, seine verschiedenen Anwendungen bestimmt, und jede Vermengung desselben mit andern Begriffen verhütet. — Und kann sie denn etwa bey den Begriffen *Kraft* und *Wirken* etwas mehr? — Bitte man doch die stolzen Allbegreifer des Möglichen und Wirklichen an sich, die Natur des *Wirkens* bis in die letzten Gründe der Wesen selbst zu erklären!

3) Bey allem Aufwande von Tieffinne konnte Crusius dennoch seine Theorie der Existenz nur gewaltsam, unnatürlich, und spitzfindig auf un sinnliche Wesen anwenden *). „Wenn wir uns „etwas als existirend vorstellen,“ sagt er, „so nöthigt uns das Wesen unsers Verstandes, außer „demjenigen, wodurch wir es denken, und von „andern unterscheiden, auch noch dieses hinzu zu „denken, daß es *irgendwo*, und *irgend einmahl* „sey, und also außer dem metaphysischen Wesen „des Dinges auch noch ein ihm zukommendes

*) Met. S. 81.

„*ubi et quando* hinzu zu denken. Daher ist die Existenz dasjenige Prädicat eines Dinges, vermöge dessen auch aufserhalb der Gedanken es irgendwo und zu irgend einer Zeit anzutreffen ist. Wenn wir sagen, eine Substanz *existire*, so meynen wir, sie befinde sich *unmittelbar* in einem gewissen *irgendwo*, oder Raume, und zu *irgend einer Zeit*. Und wenn wir sagen, das irgend eine Eigenschaft *existire*: so meynen wir, sie befinde sich *irgend einmahl* in einem existirenden Subjecte, da sie denn ebenfalls ihr *irgendwo*, aber *mittelbar* hat.“ Das *ubi et quando* ist nach Crusius das *complementum possibilitatis*, welches Wolf in seinem Begriffe der Existenz forderte. „Wolfs Begriff ist wahr,“ sagt er: „aber es ist damit nichts aufgelöst. Wenn wir nun Achtung geben, was dasjenige Positive sey, was zu dem Möglichen hinzukommt, wenn es existirt; so ist uns unmöglich, etwas anderes als dieses zu denken, das sich davon auch ein *ubi* und *quando* aufserhalb der Gedanken bejahen läßt. So bald wir dieses dergestalt hinzudenken, das wir es wirklich setzen: so denken wir etwas, als existirend.“ — Crusiussens Theorie der Existenz hat zwey Hauptfehler: 1) paßt sein Begriff der Wirklichkeit bloß auf das *erkennbare Wirkliche*, das *empirische Daseyn*, ist aber unanwendbar auf unsinnliche Wesen und Eigenschaften. Sind Raum und Zeit bloß Formen der menschlichen Sinnlichkeit, so muß freylich alles, was dem Menschen aufser seinen Gedanken erscheinen soll, *irgendwo*, *irgendwann* seyn, allein α) dieses *irgendwo* und *irgendeinmahl* geht die Dinge selbst

nichts an, eben so wenig, als Raum und Zeit; β) alle Dinge, welche ihrer Natur nach nie Erscheinung für das menschliche Erkenntnißvermögen werden können, müssen einen andern Charakter der Wirklichkeit besitzen, als das *irgendwo* und *irgend einmahl*. Crusius blieb indessen, wie überall, so auch hier, einstimmig mit sich selbst, und paßte sein Kriterium der Wirklichkeit selbst der Gottheit an. Davon werde ich im folgenden reden. 2) Crusius stellt Raum und Zeit als zwey dem Umfange und der Anwendbarkeit nach völlig gleiche Bedingungen der Existenz dar, da doch der Raum bloß die äußere Mannigfaltigkeit der Ausdehnung, die Zeit aber auch das geistige Wirkliche befaßt. Crusius behauptete freylich, daß die Seelen mit ihren Zuständen einen Raum erfüllen könnten, ohne ausgedehnt zu seyn, allein er hat dieses nie erwiesen.

Ich gehe nun zu dem Begriffe des Daseyns Gottes, und der einzig möglichen Art, es zu erweisen, über.

I.

Man kann sich Gott nicht als daseyend denken nach dem Begriffe eines empirischen Daseyns.

Soll ich etwas als *empirisch daseyend* denken, so setzt dies voraus, daß ich entweder von ihm selbst eine wirkliche Wahrnehmung habe, oder von etwas anderm, das mich zwingt zu schliessen, daß jenes auch da sey, und ich im Fortgang der Erfahrung eine Wahrnehmung davon erhalten werde.

Beydes ist bey Gott nicht möglich, wie ich bereits im vorigen umständlicher gezeigt habe.

Wenn man Raum und Zeit nicht als bloße Formen der Sinnlichkeit anerkennt, sondern für Bedingungen der Existenz der Dinge selbst hält, wenn man empirisches Daseyn, Daseyn Phänomenon, und transcendentales Daseyn, Daseyn Noumenon, nicht gehörig unterscheidet, so kann man in der Lehre vom Daseyn Gottes nicht einmahl so weit ins Reine kommen, daß man den Widersinn vermiede. Crusius hielt Raum und Zeit für Bedingungen der Existenz an sich, mußte also behaupten, alles Daseyende sey *irgendwo* und *irgend einmahl*, mußte selbst das *Daseyn* Gottes seinem Grundbegriffe gemäß bestimmen. Allein selbst seine eifrigsten Anhänger müssen, wenn sie anders, was sie nicht immer thun, über seine Lehre weiter nachdenken, zugestehn, daß er sich hier in einem Labyrinthe verwickelte. „Wenn,“ sagt er, „eine ewige und nothwendige Substanz ist; so kommen ihr auch alle Abstracta ewig und nothwendig zu, welche zu einem vollständigen Dinge gehören, und zwar nicht nur die in dem Wesen, sondern auch die in der Existenz liegenden Abstracta. Der nothwendige und unendliche Raum ist kein abgesondertes Ding; er ist auch nicht Gott; sondern er ist ein an der Existenz Gottes bloß durch den Verstand zu unterscheidendes Abstractum. Es giebt also auch keinen ganz und gar leeren Raum. Denn einen ganz leeren Raum zu abstrahiren, hiesse nichts anders, als ein unvollständiges Ding mit dem vollständigen verwirren. Da Gott die

„Urfache der Existenz aller endlichen Dinge ist, so
„ist auch der endliche Raum als ein Umstand der
„Existenz derselben von Gott dependent. Ob es
„in der Welt einen von allen Geschöpfen leeren
„Raum gebe, ist eine Frage, welche in die Natur-
„lehre gehört. Hier aber erhellet doch soviel,
„dass kein von allen Substanzen leerer Raum mög-
„lich sey. *Wo keine Geschöpfe sind, da ist doch Gott,*
„*welcher überall ist.* Und es ist darin nichts unge-
„reimtes, wenn man sich nur da, wo keine Ge-
„schöpfe sind, auch nichts sinnliches einbildet. Wo
„nichts sinnlichss anzutreffen ist, kann doch des-
„wegen sehr wohl etwas den Raum positiv erfül-
„lendes vorhanden seyn; und das den Raum posi-
„tiv einnehmende muss nicht eben etwas in unsre
„jetzige Sinne fallendes seyn. Wie der Blindge-
„bohrne sich die Schranken der Oerter nur durch
„etwas fühlbares gedenket, und sich mit keinem
„absoluten positiven Begriffe vorstellen kann, wie
„die Sehenden denselben durch die Verschiedenheit
„der Farben unterscheiden; so gehet es uns allen
„jetzo in Absicht auf das unbekannte Subject der
„geistigen Kräfte und vornemlich in Absicht auf
„die Substanz Gottes. Wir sind aber darum nicht
„berechtigt, von erweislich wirklichen Subjecten,
„welche absolut denken zu können für eine höhere
„Sphäre der Erkenntniss gehört, die nothwendig-
„en Abstracta einer Substanz zu läugnen. Ia es
„wären gar keine Geschöpfe möglich, wenn Gott
„nicht zuliesse, und selbst machte, dass *irgendwo,*
„*wo er ist,* Creaturen mit ihm zugleich wären.“
Eben so glaubte Crusius in Rücksicht der Zeit seine

Theorie des göttlichen Daseyns in Uebereinstimmung mit seiner Theorie des Daseyns überhaupt zu bringen. Er eignete ihr zu Folge der Gottheit die vollkommenste Art von Dauer, die Ewigkeit zu, eine unendliche Reihe von aufeinander folgenden Augenblicken, und glaubte dadurch die Gottheit gar nicht der Aufeinanderfolge und Veränderung zu unterwerfen. Freylich gestand er, daß beyde Vorstellungsarten zum Unbegreiflichen hinführten, allein er hielt sie doch für nothwendig und sehr wohl gedenkbar. Nothwendig waren sie allerdings, da er einmahl Raum und Zeit für Umstände der Wirklichkeit selbst angenommen hatte, allein auf keine Weise gedenkbar. Wenn ich mir den Raum nach seinem richtigen Begriffe vorstelle, so kann ich mir nichts in ihm enthalten denken, als was ausgedehnt ist, und wenn ich das Wesen der Zeit nicht absichtlich verkenne, so muß ich zugestehn, daß alles *in* der Zeit befindliche selbst der Aufeinanderfolge und Veränderung unterworfen ist. Crusius hat versucht, diese Einwürfe, die er vorhersehen mußte, aus dem Wege zu räumen, allein alles, was er in seiner Metaphysik §. 253. §. 254. §. 255. S. 475. 476. 477. u. w. sagt, macht die Widersinnigkeiten, in die er sich verwickelt hatte, nur noch auffallender, und zeigt auf das deutlichste, zu welchen Irrwegen ein tieffinniger Mann verleitet wird, wenn er bey einem falschen Principium oder Grundbegriffe durchaus consequent seyn will. Indessen scheint mir Crusius immer mehr Achtung bey seiner Theorie zu verdienen, als alle jene Weltweisen, welche

Raum und Zeit als Formen der Gegenstände an sich annehmen, und sich dann bey der Frage von der Wirklichkeit übersinnlicher Wesen mit einem Sprunge oder mit Stillschweigen helfen, ohne doch zureichende Gründe ihres Verfahrens anzugeben.

2.

Man kann sich die Gottheit nicht anders als wirklich denken, denn nach dem Begriffe der transcendentalen Wirklichkeit.

3.

Die Wirklichkeit der Gottheit ist also unerkennbar und unbegreiflich.

4.

Die Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit der Wirklichkeit der Gottheit hebt die Wahrheit derselben nicht auf.

Diese Sätze können nach allem bisher gesagten keinem Zweifel mehr unterworfen seyn. Selbst die Richtigkeit des vierten muß einem jeden einleuchten, der über den Begriff von Daseyn überhaupt, schärfer nachgedacht hat. Eine übersinnliche, transcendentale Wirklichkeit muß jedermann zugeben, wenn er nicht den Vorwurf haben will, in der wichtigsten Untersuchung auf halbem Wege stehen geblieben zu seyn; zugleich muß er eingestehn, daß jene Wirklichkeit für keinen Sinn zu fassen, für keinen Verstand (positive) zu denken, für keine Vernunft zu begreifen ist, daß die Speculation weiter nichts vermag, als die Nothwendigkeit der Annahme einer solchen darzuthun, und ihr We-

fen verneinend zu bestimmen, durch Trennung von allem demjenigen, was bloß in der Sinnenwelt Statt findet. Es ist indessen nichts befremdliches, wenn manche von einem solchen Begriffe der Wirklichkeit nichts wissen wollen, und ihn vielleicht für nichts mehr halten, denn für eine übertriebene Abstraction. Allein ich sollte denken, man müßte einen jeden, der kein anders Daseyn, als ein sinnliches für möglich hielte, allein dadurch schon aufmerksam auf seine Vermessenheit machen können, daß man ihm nur über das *sinnliche Daseyn* strenge Rechenschaft abforderte. Wenn man ihm hier gezeigt hätte, daß er selbst das *sinnliche Daseyn* seinem Grunde nach nicht erklären und begreifen könne, daß er sich am Ende dabey auf eine nicht von seiner Willkühr und Erlernung abhängige, sondern in frühern und höhern Veranstaltungen gegründete Naturoffenbarung berufen müsse, sollte er dann nicht geneigter werden, die Formen und Schranken der Sphäre sinnlicher Erscheinung anzuerkennen, nicht die Nothwendigkeit fühlen, wie auf eine übersinnliche Welt, so auch überhaupt auf eine übersinnliche Wirklichkeit zu schließen *)?

*) Ich kann die Aeußerung des Wunsches nicht zurückhalten, daß doch der tiefsinnige Jacobi seine Ideen über diesen wichtigen Punct etwas vollständiger und deutlicher mittheilte, als bis jetzt geschehen ist. Verschiedene Stellen seiner philosophischen Schriften haben schon manches Licht über die Sache verbreitet. (S. die Briefe über die Lehre des Spinoza S. 216. 217.) „Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andre denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte

In Spinozas Philosophie findet sich die *reine Idee übersinnlicher Wirklichkeit* in seiner Vorstellung des Daseyns der Substanz. Allein Spinoza zer-
stört sie offenbar selbst wieder, wenn er die Modificationen der Ausdehnung und des Gedankens in dem *übersinnlich wirklichen* selbst, befindlich, und *aus ihm* selbst, entwickelt vorstellt. Spinoza würde dieses gewiss entdeckt haben, wenn er versucht hätte, in die Natur der Vorstellungen: *Raum* und *Zeit*, tiefer einzudringen. Allein von dieser Seite ist seine Philosophie ganz unbefriedigend.

Wenn man den *Begriff* der Wirklichkeit gehörig bestimmt hat, so ist es leicht zu entscheiden, wie man *Daseyn überhaupt* und wie man besonders *Gottes Daseyn* erweisen könne.

Der gemeinste Weg, eines *Daseyns* gewiss zu werden, ist der Weg der eigenen Gewahrnehmung. *Objectiv wahr* kann nur *das Daseyn* gedacht werden, welches ich erkenne, indem der Gegenstand selbst im Contexte der Erfahrung auf meine Sinnen wirkt, mir Empfindung und Gewahrnehmung seiner verursacht. Die Wahrheit einer solchen unmittelbaren Daseynserkenntnis hängt von kei-

wundervolle Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, *andre wirkliche Dinge* gewahr, und zwar mit eben der Gewissheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne *Du* ist das *Ich* unmöglich.“

nem Beweise ab, man müßte denn fälschlich die hier zur völligen Sicherheit nöthige Prüfung der Gewahrnehmung nach den Bedingungen und Regeln derselben einen Beweis nennen. Unrichtig sagt man: der *Gegenstand selbst* ist der beste Beweis seiner *Wirklichkeit*; das Wort Beweis hat in diesem Satze gar keinen Sinn.

Durch Beweise gelangt man *mittelbar* zur Ueberzeugung von einer Wirklichkeit, und bey *philosophischen* Beweisen sind *Begriffe* das Vermittelnde. Nur von diesen kann in der natürlichen Theologie, als einer philosophischen Wissenschaft, die Rede seyn.

I.

Aus dem bloßen Begriffe eines Gegenstandes selbst kann man seine Wirklichkeit nicht erweisen.

Urtheile über Daseyn sind solche Urtheile, welche im Prädicate etwas vom Subjecte ausagen, was im Begriffe des Subjectes allein nicht mitgedacht wird, sind also nicht analytisch, (bloß zergliedernd,) sondern synthetisch. Der Satz des Widerspruchs kann demnach auch nie das Kriterium eines Urtheils über Wirklichkeit seyn, sondern der Grund, warum ich dem Gegenstande eines Begriffes Daseyn zuschreibe, muß außer dem Begriffe seyn. Kant scheint mir dieses in seiner Krit. d. r. V. in dem Abschnitte über die Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises auf das evidenteste dargethan zu haben.

2.

Die Wirklichkeit eines Gegenstandes der Sinnenwelt, das heißt, eines solchen, von welchem ich nach den Bedingungen der Erfahrung, durch Einwirkung desselben auf meine Sinnlichkeit, eine Vorstellung erhalten kann, beweiset man dadurch, daß man zeigt, etwas wirklich Gewahrgenommenes und Erkanntes könne nicht daseyn, wenn jener Gegenstand nicht da wäre.

Eben dieß ist der Fall bey denen Gegenständen, welche wir freylich nach der Beschaffenheit der uns jetzt verliehenen Sinne nicht zu erkennen vermögen, von denen wir aber doch einsehen, daß es bey feinem Sinnen möglich seyn würde. Können wir zeigen, daß gewisse von uns wirklich erkannte Dinge nicht möglich wären, wenn jene Gegenstände nicht zum Grunde lägen, so schliessen wir mit unwiderleglichem Rechte auf das Daseyn derselben.

3.

Die Wirklichkeit eines Gegenstandes, welcher gar nicht zur Sinnenwelt gehöret, würde mit objectiv-subjectiver Wahrheit erwiesen werden, wenn man aus objectiven Gründen zeigte, daß die gesammte Sinnenwelt oder ein bestimmter Theil derselben nicht möglich wäre, wenn nicht jener Gegenstand existirte.

4.

Keine Philosophie kann aus objectiven Gründen bündig darthun, daß die gesammte Sinnenwelt nicht möglich wäre, ohne einen ge-

wissen überfinnlichen, gar nicht zur Sinnenwelt gehörigen Gegenstand als daseyend vorauszusetzen.

5.

Keine Philosophie kann aus objectiven Gründen bündig darthun, daß ein bestimmter Theil der Sinnenwelt nicht daseyn könnte, wenn ein gewisser überfinnlicher, zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Gegenstand nicht da wäre.

6.

Es ist also kein *objectiv-subjectiver* Beweis für die Wirklichkeit eines überfinnlichen, zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Gegenstandes möglich.

Ein bündiger Beweis dieser Art müßte sich auf eine *so* vollendete Kenntniß der gesammten Sinnenwelt, oder eines bestimmten Theils derselben gründen, daß man *durch sie* im Stande wäre zu zeigen, die Sinnenwelt, oder ein bestimmter Theil derselben, setze den überfinnlichen und zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Gegenstand als seine Bedingung voraus. Allein jedermann muß die Unmöglichkeit zugestehn, von der gesammten Sinnenwelt, oder auch nur einem bestimmten Theile derselben, eine *so vollendete* Kenntniß zu besitzen. Ich verstehe unter der *Sinnenwelt* das All der Dinge, mit welchen der Mensch in solcher Gemeinschaft steht, daß er von ihnen, durch Einwirkung derselben auf die Sinnlichkeit, Vorstellungen zu bekommen fähig ist. Man muß die Gegenstände dieses Alls auf der einen Seite als *Erschei-*

nungen betrachten, wiefern sie nämlich, nach dem Verhältnisse unsers Erkenntnißvermögens zu ihnen, auf eine bestimmte Weise vorgestellt werden können und müssen; auf der andern aber als *Dinge an sich*, deren Natur also unabhängig von unserer Vorstellungsweise für sich besteht. Das System solcher Dinge nun, sage ich, die Sinnenwelt, können wir nie vollständig kennen, ja nicht einmahl die Natur eines einzelnen bestimmten Theiles durch eine vollendete Einsicht fassen. Vom ganzen Systeme, der gesammten Sinnenwelt, ist es für sich klar, und es muß auch von jedem einzelnen bestimmten Theile einleuchten, wenn man nur bedenkt, daß sein erscheinendes Wesen ohne Kenntniß des Ganzen, wovon er ein Theil ist, nicht gefaßt werden kann, und sein *inneres Wesen an sich* ganz außer der Sphäre unsres Vorstellungsvermögens liegt. Es ist allem diesem zu Folge evident, daß es keinen bündigen, vollständigen objectiv-subjectiven Beweis für das Daseyn eines übersinnlichen, zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Gegenstandes geben könne. Die Sinnenwelt ist für uns unbegrenzt, wir treffen nirgends Vollendung einer Reihe, nirgends eine letzte Bedingung an, sondern überall steht unsern Sinnen und unsrer Beobachtung noch ein weites Feld offen, wo wir immer Wirkungen durch Wirkungen bestimmt finden. Immer hier weiter zu sehen, weiter zu forschen, mehr und mehr zu verknüpfen und unterzuordnen, ist Princip der Vernunft, wiefern sie nach *Erkennen und Begreifen* der Gegenstände der Erfahrung strebt.

Vortrefflich hat über diesen Gegenstand der scharfsinnige Herr Professor Iakob in der Vorrede seiner gekrönten Preisschrift: *Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht*, S. XXX. gehandelt.

7.

Jeder Beweis für die Wirklichkeit Gottes, gegründet auf Erkenntniß der gesammten Sinnenwelt oder eines bestimmten Theiles derselben, beruht auf falschen Anmaassungen der speculativen Vernunft.

Dieses muß nach der Erläuterung des 3. 4. 5. 6. §. völlig klar seyn. Die Frage ist nämlich gar nicht, ob die Betrachtung der Sinnenwelt und bestimmter Theile derselben den Menschen von gesunder natürlich gebildeter Vernunft zum Glauben an die Gottheit hinleiten dürfe; eine Frage, welche nichts Besseres als Unsinn enthalten würde, und welche durch die ganze Erfahrung und Erforschung der menschlichen Natur überflüssig gemacht wird. Es gilt bloß die Beantwortung eines logischen, eines syllogistischen Problems: ob man aus der Erkenntniß der gesammten Sinnenwelt oder eines bestimmten Theils derselben in vollständigen, nach allen Theilen richtigen Schlüssen die Wirklichkeit Gottes darthun könne, ob aus dem Stoffe der Erfahrung Prämissen gebildet werden können, welche, (nicht etwa aus andern Ursachen, als etwa wegen eines Bedürfnisses, sondern) durch ihren logischen Umfang und Inhalt, selbst der genauesten Zusammenrechnung zu Folge, die Conclusion: 'es ist ein Gott, geben; für den Menschen

in Rücksicht auf sein Bedürfnis, seine Befriedigung und Glückseligkeit eine bloße Spitzfindigkeit, allein eine interessante Aufgabe für *ebendenselben* in Beziehung auf genaue Kenntniss der Art und Weise, wie die Natur die Gründe für seine angelegentlichste Ueberzeugung gelegt hat. Bey keiner Untersuchung wird Kant so missgedeutet, als bey dieser. Wenn er behauptet, man könne aus der Beschaffenheit der gesammten Sinnenwelt oder einzelner Theile derselben keinen Beweis für die Wirklichkeit Gottes herleiten, welcher allen Forderungen einer strengen Logik Genüge leistete, so legen Viele dieses so aus, als ob er es für einen *Irrthum* hielte, von der Vollkommenheit der Natur auf das Daseyn eines Gottes zu schließen, und es dahin bringen wollte, dass das Menschengeschlecht bey Betrachtung der rührenden Harmonie in allen Erscheinungen der Natur seine Ueberzeugung von jener erhabenen Wahrheit zurückhielte. Daran hat der große Mann nicht gedacht. „Die gegenwärtige Welt,“ sagt er *), „eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, dass selbst nach denen Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache über so viele und unabsehlich große Wunder

*) Krit. d. r. V. über die Unmöglichkeit eines physikotheologischen Beweises.

„ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu
„messen, und selbst unfre Gedanken alle Begrän-
„zung vermessen, so daß sich unser Urtheil vom
„Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres
„Erstaunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir
„eine Kette der Wirkungen und Ursachen, von
„Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im
„Entstehen und Vergehen; und indem nichts von
„selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich
„befindet, so weist er immer weiter hin nach
„einem andern Dinge, als seiner Ursache, welche
„gerade eben dieselbe weitere Nachfrage nothwen-
„dig macht, so daß auf solche Weise das ganze
„All im Abgrunde des Nichts versinken müßte,
„nähme man nicht etwas an, das ausserhalb die-
„sem unendlichen Zufälligen, von sich selbst ur-
„sprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe
„hielte, und als die Ursache seines Ursprungs ihm
„zugleich seine Fortdauer sicherte. Diese höchste
„Ursache aller Dinge wie groß soll man sich sie
„denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem gan-
„zen Inhalte nach, noch weniger wissen wir ihre
„Größe durch die Vergleichung mit allem, was
„möglich ist, zu schätzen. Was hindert uns aber,
„daß, da wir einmahl in Absicht auf Causalität
„ein äußerstes und oberstes Wesen bedürfen, wir es
„nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit
„nach über alles *andre Mögliche* setzen sollten, wel-
„ches wir leicht, ob zwar freylich nur durch den
„zarten Umriß eines abstracten Begriffes, bewerk-
„stelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer
„einigen Substanz, alle mögliche Vollkommenheit

„vereinigt vorstellen. — Dieser Beweis verdient
„jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er
„ist der älteste, kläreste, und der gemeinen Men-
„schenvernunft am meisten angemessene. Er be-
„lebt das Studium der Natur, so wie er selbst von
„diesem sein Daseyn hat, und dadurch immer neue
„Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absich-
„ten dahin, wo sie unsre Beobachtung nicht von
„selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Natur-
„kenntnisse durch den Leitfaden einer besondern
„Einheit, deren Princip ausser der Natur ist. Diese
„Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache,
„nämlich die veranlassende Idee zurück, und ver-
„mehren den Glauben an einen höchsten Urheber
„bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung. —
„Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch
„ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises et-
„was entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch
„so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende,
„ob zwar nur empirische Beweisgründe, unablässig
„gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler ab-
„gezogener Speculation so niedergedrückt werden, dass
„sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit,
„gleich als aus einem Traume, durch einen Blick,
„den sie auf die Wunder der Natur und die Majestät
„des Weltenbaues wirft, gerissen werden sollte, um
„sich von Grösse zu Grösse bis zur allerhöchsten, vom
„Bedingten bis zur Bedingung, bis zum obersten und
„unbedingten Urheber zu erheben.“ — Allein man
kann immer zugestehn, dass die Betrachtung der
Sinnenwelt den natürlich denkenden Menschen
mit unaufhaltsamer Nothwendigkeit zum Glau-

ben an Gott hinleitet, man kann selbst auf diesem Wege innigst überzeugt worden seyn, und doch behaupten, dass man nicht vermögend sey, aus dem Stoffe, welchen die Betrachtung der Sinnenwelt darbiethet, einen allen Forderungen der Syllogistik Genüge leistenden apodictischen Beweis für das Daseyn Gottes zu bilden, kann beydes in sich vereinigen, ohne mit sich selbst in irgend einen Widerspruch zu gerathen, oder die auf jene Betrachtung gegründete Ueberzeugung der Menschen, und seiner selbst, für Täuschung zu erklären. Wenn die Menschen nur von *denen* Sätzen überzeugt seyn sollten, welche sie mit syllogistischer Vollständigkeit und Schärfe darthun können, so würden sie in den dringendsten Angelegenheiten ihrer Natur entweder das ganze Spiel ihrer thätigen Kräfte hemmen müssen, oder nur unter dem Gefühle einer drückenden Aengstlichkeit handeln können. Dass aber aus der Betrachtung der Sinnenwelt, oder eines bestimmten Theils derselben, auf keine Weise *solche* Prämissen für die Conclusion: *es ist ein Gott*, hergeleitet werden können, welche den strengen Forderungen der Logik an *apodictische* Schlüsse volle und scharfe Genüge leisten, erhellet aus folgenden Puncten, welche nach dem bereits im Vorigen gesagten keiner umständlichen Erklärung bedürfen: 1) die *gesammte Sinnenwelt*, (in dem Sinne des Wortes, welchen ich im Vorigen bestimmt habe,) zu kennen, übersteigt, wie jeder zugeben muss, das Vermögen und die Gränzen des menschlichen Erkenntnisses; 2) was sie an sich sey, unabhängig von der Form und Weise

unfrer Anschauung und unfres Denkens, ist dem schärfften Blicke verborgen; β) selbst die Sphäre der für den Menschen möglichen Erscheinungen wird nimmermehr ermessen werden können, nie werden die Menschen alles angeschaut haben, was von ihnen angeschaut werden kann. — Alle Erkenntniss der Sinnenwelt ist also fragmentarisch und unvollständig; *wie viel* wir vom *Ganzen* erkennen, dürfen wir, bey völliger Unkunde des Ganzen, zu bestimmen nicht wagen. — 2) Indessen, könnte der Mensch nicht vielleicht von jedem bestimmten Theile mit völliger Sicherheit auf das Ganze schliessen? — Dazu würde unstreitig erfordert, daß der Mensch α) den Theil nicht bloß, wie er erscheint, sondern wie er an sich wirklich ist, erkennte; β) daß er von den Gegenständen, welche das All der Sinnenwelt ausmachen, zeigte, daß unter ihnen, nicht wiefern sie von dem Menschen nach den Gesetzen seines Verstandes auf bestimmte Weise gedacht werden müssen, sondern wiefern sie *an sich* (absolute, unbezogen,) wirklich sind, eine so innige Gemeinschaft und durchgängige Einheit herrscht, daß jeder bestimmte Theil die Natur des Ganzen repräsentire. Daß beydes nicht möglich ist, erhellet von selbst. — Woher soll also der Stoff zu vollständigen bündigen Syllogismen kommen, in welchen man aus der Natur der gesammten Sinnenwelt oder einzelner bestimmter Theile derselben die Wirklichkeit Gottes apodictisch bewiese? Woher ein Stoff, welcher sich dem *Allervollkommensten*, als seiner *einzigsten Bedingung* näherte? Woher ein Stoff, von dem wir

völlig consequent auf die Zufälligkeit der *Sinnenwelt an sich* schliessen könnten? — Aber wir wollen auch zugleich fragen: Was würde uns Menschen, bey den Gränzen unsers Erkenntnißvermögens, ein Beweis helfen, gebildet aus der vollkommensten Einsicht in die Natur des ganzen Weltalls, wenn er uns von irgend einem höhern Geiste gewährt würde? — Gewiss nichts; wir würden ihn nicht einmahl fassen können, seine Vollständigkeit würde von uns nie erkannt werden *), und demnach auch seine Bündigkeit nicht.

Die *syllogistische Kritik* der Beweise für die Wirklichkeit Gottes, hergeleitet von der Beschaffenheit der gesammten Sinnenwelt, oder einzelner bestimmter Theile derselben, ist allem diesem zu Folge sehr unschädlich. Sie geht keinesweges darauf hin, eine Quelle jener erhabenen Ueberzeugung zu verschliessen; ihr alleiniger Zweck ist, sie im gehörigen Lichte zu zeigen **).

*) Viel Vortreffliches hat über diesen Punct Crusius gesagt, *Metaph. Nat. Theol. Cap. I.* von der Wirklichkeit Gottes, besonders S. 364. 365. 366. 367.

**) Die ganze Untersuchung geht nur diejenigen an, welche *Talent und Musse* besitzen, um das menschliche Erkenntnißvermögen nach seinen Eigenschaften, Principien und Gränzen zu untersuchen. Ganz unzweckmässig ist es, Menschen damit zu unterhalten, welche zu Erforschungen dieser Art weder Verbindlichkeit, noch Anlage, noch Zeit haben. Ob in dieser Rücksicht das Betragen mancher Freunde der Kantischen Philosophie bey Verbreitung derselben immer Achtung verdiene, nicht zuweilen den gerechten Verdacht erzeuge, als setzten sie die Bedürfnisse und Fähigkeiten des grössern Theils der Menschen ganz aus den Augen, habe ich hier keinen Beruf zu entscheiden.

Dritter Abschnitt.

Anwendung der Grundsätze über das Daseyn Gottes und die Beweise desselben auf das Nichtdaseyn desselben und die Bedingungen eines Beweises dafür.

Wenn den Beweisen für das Daseyn Gottes die allgemeine Theorie des Daseyns, und die Gründe, welche berechtigen können, Dinge als *daseyend zu denken*, vorhergehen müssen, so sollte auch jeder wahrhaft philosophischen Kritik des Atheismus eine Untersuchung des Begriffes der *Unwirklichkeit*, des *Nichtseyns* und der *möglichen Beweise* dafür zum Grunde gelegt werden. Ich schalte sie hier um so beflissentlicher ein, da sie gewöhnlich zu sehr vernachlässigt, oder wohl völlig übergangen wird.

I.

Wenn ich von einem Gegenstande aus sage, er sey nicht wirklich, so gründet sich diese Aussage, so wie im entgegengesetzten Falle die Aussage der Wirklichkeit, auf ein Urtheil.

Die Theorie der Nichtwirklichkeit ist auch deshalb etwas Interessantes, weil sie eine sehr sichere Probe der Richtigkeit einer Theorie der Wirklichkeit abgiebt. Diefs erhellt schon bey diesem ersten Satze. Der Verstand entscheidet über Wirklichkeit, und *er* ebenfalls auch über Nichtwirklichkeit, thut beydes durch eine besondre Handlung in ausdrücklichen Urtheilen. Das bloße Nichtempfinden einer Einwirkung, das Nichtdenken des Dinges als eines Wirklichen macht es nicht aus. Das Nichtdaseyn wird nicht empfunden, wird gefol-

gert, wird gedacht mit einer ausdrücklichen Handlung des denkenden Vermögens.

2.

So wie niemand irgend eine Verneinung bestimmt denken kann, ohne daß er nicht die entgegenstehende Bejahung zum Grunde liegen habe *), so kann auch kein Urtheil über *Nichtwirklichkeit* Statt finden, ohne den Begriff der Wirklichkeit.

„Niemand kann sich,“ sagt Kant, „eine Verneinung bestimmt denken, ohne daß er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. „Der Blindgebohrne kann sich nicht die mindeste Vorstellung von Finsterniß machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armuth, weil er den Wohlstand nicht kennt. Der Unwissende hat keinen Begriff von seiner Unwissenheit, weil er keinen von der Wissenschaft hat, u. s. w. Es sind also alle Begriffe der Negationen abgeleitet.“ Der Begriff der Nichtwirklichkeit setzt den Begriff der Wirklichkeit voraus, und jedes Urtheil über das Nichtwirklichseyn eines Gegenstandes ist nur dadurch möglich, daß man sich die Wirklichkeit selbst, und ihre Bedingungen vorzustellen vermag. Diese Vorstellung ist die *conditio sine qua non* aller Verstandesurtheile über Nichtseyn.

3.

Wenn ich von einem Gegenstande aus sage, er sey nicht wirklich, so wird dadurch nicht etwa

*) S. Kant Krit. d. r. V. im Abschnitte vom transscendentalen Ideal.

bloß ein im Begriffe desselben schon enthaltenes Merkmal zur besondern deutlichen Vorstellung entwickelt, eben so wenig aber ein wesentliches Merkmal seines Begriffes weggenommen, oder ein neues hinzugesetzt. Allein allerdings wird ihm ein logisches Prädicat beygefügt, wird etwas von ihm ausgesagt, was nicht im Begriffe von ihm selbst schon enthalten ist. Alle Urtheile über Nichtwirklichkeit sind also synthetische, nicht analytische Urtheile.

Dass unser *Denken* eines Gegenstandes, als eines *Nichtwirklichen* kein Entwickeln eines in seinem Begriffe enthaltenen Merkmals ist, erhellet von selbst, eben so gewiss, als dass der Begriff desselben dadurch kein neues wesentliches Merkmal bekommt. Allein vielleicht wird dem Begriffe des Subjectes durch die Verneinung der Wirklichkeit etwas entzogen, vielleicht wird der Begriff um ein Merkmal ärmer? Diefs ist eben so wenig der Fall, als der Begriff eines Subjectes dadurch bereichert und an Merkmalen verstärkt wird, wenn ich diesem die Wirklichkeit zueigne. Wenn ich einem Gegenstande die Wirklichkeit abspreche, so denke ich deshalb den *Begriff* desselben nach seinen innern wesentlichen Merkmalen nicht anders, als ich ihn denke, wenn ich ihm die Wirklichkeit zueigne. Ob ich sage: *die Mondbürger sind*, oder: *die Mondbürger sind nicht wirklich da*, ich denke die Mondbürger in jedem Falle nach einem und demselben Begriffe, ohne dass er im Mindesten

durch meine Zueignung oder Absprechung der Wirklichkeit verändert würde.

4.

Wenn ich einem Gegenstande die Wirklichkeit abspreche, so schliesse ich ihn dadurch von der Sphäre der Wirklichkeit aus, entweder bloß der Sphäre der erkennbaren, der empirischen, oder der gesammten unerkennbaren, überfinnlichen, transcendentalen Wirklichkeit.

5.

Wenn ich einem Gegenstande die empirische Wirklichkeit abspreche, so schliesse ich ihn dadurch bloß von der gesammten Sphäre der empirischen Wirklichkeit aus, und behaupte, er könne nie für mich Erscheinung, nie Gegenstand meiner Empfindung und Gewahrnehmung im Raume und der Zeit werden. Allein derselbe Gegenstand kann nichts destoweniger wirklich seyn, nach dem Begriffe der transcendentalen Wirklichkeit. Wenn ich im Gegentheile einem Gegenstande die transcendentale Wirklichkeit abspreche, so kann ich ihn auch nicht als da seyend nach dem Begriffe der sinnlichen Wirklichkeit denken.

Ich habe bereits im vorigen gezeigt, daß jedes bestimmte, etwas von etwas verneinende Urtheil die Vorstellung der entgegengesetzten Bejahung voraussetzt. Jedes Urtheil also über Nichtwirklichkeit gründet sich auf den Begriff der Wirklichkeit und das Vermögen, unter diesen Begriff Gegen-

stände in Urtheilen zu ordnen. Denke ich mir nun im bejahenden Urtheile über das Daseyn eines Dinges das Daseyende, als theilnehmendes Glied der Sphäre des gesammten Daseyns, so muß ich mir im verneinenden Urtheile über das Daseyn eines Gegenstandes diesen als ausgeschlossen von jener Sphäre denken. Die Erfahrung eines jeden muß hier zusagen.

Der Mensch ist, wie ich ebenfalls im vorigen Abschnitte gezeigt habe, fähig, eine doppelte Sphäre des Daseyns zu denken: die Sphäre des *sinnlichen erkennbaren*, und jene des *übersinnlichen, unerkennbaren Daseyns*. Die erstere befaßt den Inbegriff aller derer Dinge, welche Gegenstände menschlicher Empfindung und Gewahrnehmung werden können; die zweyte befaßt alle diese selbst, aber wiefern sie an sich sind, und überhaupt das ganze *All der Dinge an sich*, auch derer, die nie Gegenstände menschlicher Empfindung und Gewahrnehmung werden können. Wenn ich einem Dinge die Wirklichkeit, das Daseyn abspreche, so kann ich dieses thun, 1) schlechterdings, und überhaupt; oder 2) in Beziehung auf sinnliche Wirklichkeit. Dinge, welche keine für mich zu erkennende Wirklichkeit haben, können darum doch wirklich seyn, als Glieder des transcendentalen Daseyns.

6.

Der Begriff der *Nichtwirklichkeit* gründet sich auf den *Verstandesbegriff: Verneinung*, an-

gewendet auf den Verstandesbegriff: *Wirklichkeit*. Er ist demnach kein Erzeugniß der Erfahrung, sondern wird aus der Natur des Verstandes a priori entwickelt.

7.

Der Begriff der Nichtwirklichkeit kann nicht eher von uns gedacht werden, bis durch Stoffe der Empfindung und Gewahrnehmung der Begriff der Wirklichkeit entwickelt worden, bis wir uns selbst und Dinge, die nicht wir sind, nach diesem Begriffe als daſeyend ausdrücklich gedacht haben.

8.

Wenn ſich die reine urſprüngliche Grundlage des Verstandesbegriffes: *Wirklichkeit*, anfangs in verſinnlichender Form entwickelt, zum Begriffe *zeitlicher Wirklichkeit*, ſo muß der erſte davon abgeleitete Begriff der Nichtwirklichkeit ebenfalls nur Negation der zeitlichen Wirklichkeit enthalten.

9.

Wenn ſich nach der Natur des Verstandes der Begriff zeitlicher Wirklichkeit nach und nach zum Begriffe zeitloſer Wirklichkeit entſinnlichen muß, ſo muß dann auch nach der Natur eben deſſelben Verstandes davon ein Begriff abgeleitet werden, welcher Negation der zeitloſen Wirklichkeit enthält.

Der erſte von dieſen Sätzen bedarf keine Erläuterung, vielleicht aber die übrigen. Der Begriff der Wirklichkeit, durch welchen all in un-

fre Urtheile über *wirkliche* Dinge, als *wirkliche*, möglich werden, beruht, wie ich gezeigt habe, auf einer reinen Grundlage, welche ursprünglich und vor aller Erfahrung in der Natur des Verstandes enthalten ist; diese Grundlage entwickelt sich allmählich, so wie wir unsre eigenen Zustände und äussre Dinge empfunden und wahrgenommen haben, anfangs bloß zu dem Begriffe einer Wirklichkeit nach den Formen der Sinnlichkeit, dann aber auch, wenn wir über diese und ihre Grenzen philosophiren, zu einem völlig entsinnlichten Begriffe des Daseyns. Der Begriff der Nichtwirklichkeit, welcher nichts anders enthält, als die Negation der Wirklichkeit, sagt anfangs bloß eine Verneinung der sinnlichen Wirklichkeit aus, spricht Gegenständen bestimmte von ihnen auszufüllende Punkte, verschiedenen, (den äussern) im Raume, allen in der Zeit ab. Man erinnere sich seiner eignen Urtheile über nichtsinnliche Dinge in den frühen Zeitpunkten der Jugend. Was dachte man, wenn man sich ein solches als nicht wirklich dachte? Nichts anders, als daß es entweder in Raum und Zeit, oder doch, wenn keine Beziehung auf Raum Statt fand, in der Zeit nicht enthalten sey, daß es entweder kein *Irgendwo* und *Irgendeinmahl*, oder doch, wenn an kein Irgendwo zu denken, kein *Irgendeinmahl* einnehme. Viele Menschen bleiben immer, so wie bey dem Begriffe der bloß sinnlichen Wirklichkeit, also auch bey dem der sinnlichen Nichtwirklichkeit stehen. Allein dieses Stehenbleiben Vieler ist kein Beweis gegen die Behauptung, der Mensch sey

fähig des Begriffs eines unsinnlichen Daseyns, und der Verneinung desselben fähig, ja er müsse vernünftiger Weise zur Bildung dieses Begriffes fortschreiten. Die Vorstellung einer Sphäre zeitlichen Daseyns selbst leitet den denkenden Menschen zur Anerkennung einer Sphäre zeitlosen Daseyns, die er freylich nicht anders als verneinend bestimmen kann, durch Weglassung sinnlicher Merkmale, aber doch nothwendig annehmen muß, wenn er nicht alles zeitige Daseyn läugnen will. Hat er sich nun zum Begriffe von dieser erhoben, so erweitert sich auch sein Begriff der Nichtwirklichkeit, befaßt nicht mehr bloß die Verneinung einer Wirklichkeit, Phänomenon, sondern auch die Verneinung einer Wirklichkeit, Noumenon.

Ich gehe nun zu den Beweisen für Nichtwirklichkeit über.

I.

Wenn ich die Nichtgedenkbarkeit eines Gegenstandes erweise, so bedarf seine Nichtwirklichkeit nicht besonders dargethan zu werden.

Ich meyne hier die innere Ungedenkbarkeit, das Widerstreiten der Merkmale, die das Wesen des Gegenstandes ausmachen sollen. Dieses hebt alle Möglichkeit des *Wirklichseyns* auf, in jedem Sinne des Wortes. Allein man bemerke: 1) daß nicht alles *Gedenken* ein *versinnlichtes* Gedenken seyn muß, sondern daß es auch ein *reines entsinnlichtes* Denken giebt, daß also das *sinnlich ungedenkbar* deshalb nicht überhaupt *ungedenkbar* seyn muß, sondern allerdings *rein gedenkbar* seyn kann;

2) dafs zwischen dem *Unbegreiflichen* und dem *Ungedenkbaren* ein grofser, wichtiger Unterschied Statt findet.

2.

Wenn einem Gegenstande die Formen der Sinnlichkeit und verfinnlichten Verstandesbegriffe widerstreiten, so ist er nicht empirisch, sinnlich, erkennbar wirklich. Und indem wir jene Unverträglichkeit seines Wesens mit den Formen der Sinnlichkeit und den verfinnlichten Verstandesbegriffen dardhunen, so beweisen wir dadurch selbst seine Nichtwirklichkeit, nach dem Begriffe der empirischen, sinnlichen, erkennbaren Wirklichkeit, sagen aber auch damit weiter nichts aus, als dafs derselbe nie Gegenstand einer menschlichen Empfindung und Gewahrnehmung werden könne.

Wenn mir jemand einreden wollte, es gebe einfache Substanzen, und sie haben empirische, sinnliche, erkennbare Wirklichkeit, so würde ich das erste auf keine Weise läugnen können, aber das zweyte als offenbar widersinnig verwerfen müssen. Wenn mich jemand versicherte, es gebe Kräfte von zeitloser Wirkksamkeit, und diese seyen für mich von empirischer, sinnlicher, erkennbarer Wirklichkeit, so würde ich das erste zwar nie zu widerlegen fähig seyn, allein die zweyte Behauptung würde mir für nichts Besseres, denn erklärten Unsinn gelten. Warum? *einfache Substanzen* und *Kräfte von einer zeitlosen Wirkksamkeit* können nicht nach den Formen der Sinnlichkeit angeschaut, und

eben so wenig nach versinnlichten Begriffen des Verstandes gedacht werden. Nun muß das *empirisch, sinnlich, erkennbar Wirkliche* so beschaffen seyn, daß es Gegenstand meiner Empfindung und Gewahrnehmung werden könne, dieß kann aber nichts, dessen Natur in Widerspruche mit den Formen der Sinnlichkeit und den versinnlichten Verstandesbegriffen steht; einfache Substanzen, Kräfte von zeitloser Wirkksamkeit, sind daher *nicht wirklich* nach dem Begriffe des *sinnlich Wirklichen*. Eben so gewiß urtheilen wir von Gott, er sey nicht *empirisch, sinnlich, erkennbar wirklich*, schliessen ihn also von der Sphäre der Wirklichkeit Phänomenon aus, weil sein Begriff sich auf keine Weise mit den Formen der Sinnlichkeit und den versinnlichten Verstandesbegriffen verträgt.

3.

Um zu beweisen, daß ein als empirisch wirklich gedenkbarer Gegenstand nicht empirisch wirklich sey, muß ich entweder diejenigen eines Irrthums überführen, welche ihn empfunden und gewahrgenommen zu haben glauben, oder, wenn auf seine empirische Wirklichkeit nur geschlossen würde, zeigen, daß dieselbe, wiewohl sie in Rücksicht des allgemeinen Characters dieser Wirklichkeit Statt finden könnte, doch unmöglich sey, weil gewisse Dinge empirisch da sind, und also wirklich erkannt werden, welche abwesend seyn müßten, wenn jener da wäre, oder gewisse Dinge empirisch nichtwirklich sind, die da seyn müßten, wenn jener da wäre.

4.

Um die Nichtwirklichkeit eines Gegenstandes zu beweisen, welcher nicht zu der Sphäre der Erscheinungen gehört, also nie Empfindung und Gewahrnehmung^l erregen, nie erkannt werden kann, muß man entweder zeigen, der Begriff desselben sey, (nicht etwa versinnlicht ungedenkbar, sondern) rein ungedenkbar, oder muß etwas erkennbar Wirkliches angeben, was nicht daseyn könnte, wenn jener Gegenstand wäre, oder das Nichtseyn von Etwas darthun, was daseyn müßte, wenn jener da wäre.

Wenn ein Gegenstand auch nicht nach den Formen der Sinnlichkeit und den versinnlichten Begriffen des Verstandes gedacht werden, und also auch nicht für empirisch wirklich gehalten werden kann, so kann er doch nichts destoweniger rein gedenkbar seyn und übersinnliche Wirklichkeit haben. Um also einem Gegenstande mit Recht wegen der Nichtgedenkbarkeit seines Begriffes die transcendente Wirklichkeit abzuspochen, muß ich darthun, daß er *rein ungedenkbar* ist, daß er den von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung befreiten Begriffen des Verstandes widerspricht. Ich würde sehr thöricht handeln, wenn ich die übersinnliche Wirklichkeit eines *nothwendigen* Wesens deshalb läugnen wollte, weil ich in Widerstreit gerathe, so bald ich es nach den versinnlichten Begriffen des Verstandes denken will. Allein wenn mir, was auf keine Weise mög-

lich ist, gelänge, zu zeigen, es könne ein nothwendiges Wesen auch nicht *rein gedacht* werden, so wäre damit selbst die übersinnliche Nichtwirklichkeit desselben erwiesen.

Außer dieser Methode, das Nichtseyn eines Wesens darzuthun, welches zur Welt der Erscheinungen nicht gehört, sind noch zweye gedenkbar, gegründet auf Erkenntniß des Wirklichen: I. Man könnte vielleicht zeigen, daß etwas als wirklich erkanntes nicht wirklich seyn könnte, wenn das gar nicht zur Sinnenwelt gehörige Wesen wirklich wäre. II. Man könnte zeigen, daß etwas, dessen Nichtwirklichkeit in der erkennbaren Welt erwiesen ist, nothwendig daseyn müßte, wenn das gar nicht zur Sinnenwelt gehörige Wesen da wäre. Ich will die Sache vorläufig durch Beyspiele hergenommen von Atheismus erläutern. Um die Nichtwirklichkeit Gottes darzuthun, könnte ein Atheist erstlich zeigen wollen, der Begriff *Gottes* sey rein ungedenkbar, dann aber, wenn er auch die Gedenkbarkeit des Begriffes zugäbe, könnte er zu beweisen versuchen: I) etwas wirklich erkanntes könne nicht daseyn, wenn Gott wäre. Und zwar könnte dieses Etwas seyn: *a*) die gesammte Welt, wiefern vielleicht der Atheist sich einer wirklichen Erkenntniß derselben schmeichelte: *b*) ein bestimmter einzelner Theil der Welt, von welchem er wirklich Erkenntniß befäße. Er könnte diesem zu Folge z. B. schließen: *α*) die *gesammte* Welt ist unvollkommen; dies könnte der Fall nicht seyn, wenn ein Gott wäre; oder: *β*) es ist in den freyen Wesen eine Fähigkeit zu fündigen; diese könnte

nicht daseyn, wenn ein Gott wäre. In diesem Falle schloße er von etwas *wirklich daseyendem* auf das *Nichtdaseyn* eines Andern. 2) Allein er könnte seinen Schluss auch auf etwas *Fehlendes*, etwas als *Nichtwirklicherkanntes* gründen, und von demselben auf die *Nichtwirklichkeit* eines Andern schliessen. Hier könnte er sich wieder beziehen: *a*) auf die *gesammte Welt*, (wenn es ihm etwa gelänge, sie zu erkennen) und z. B. schliessen: Es ist kein Plan in der Zusammensetzung der Welt; es kann also kein Gott seyn; oder *b*) sich beziehen auf einen *einzelnen bestimmten Theil davon*, dessen Nichtdaseyn er wüßte, und z. B. schliessen: es ist im Menschen kein an sich guter Wille; es kann also kein Gott seyn.

Auf so mancherley Weise könnte also vielleicht die Nichtwirklichkeit zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Gegenstände vernunftmäßig erwiesen werden. Indessen findet sich bey genauer Untersuchung, dafs nur die erste Methode, reine Unge-denkbarkeit des Begriffes darzuthun, auf apodictische Gewissheit Anspruch machen könne, die beyden letztern aber eine solche eben so wenig gewähren, als die ihnen correspondirenden Methoden, die Wirklichkeit zur Sinnenwelt nicht gehöriger Gegenstände zu beweisen.

5.

Man kann auf keine Weise mit apodictischer Gewissheit von der Beschaffenheit der gesammten Sinnenwelt oder einzelner bestimmter Theile derselben auf die Nichtwirklichkeit ei-

nes zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Wesens schliessen.

Ich würde mit apodictischer Gewissheit von der gesammten Sinnenwelt oder einzelner bestimmter Theile derselben auf die Wirklichkeit übersinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen schliessen, wenn ich die nothwendige Verknüpfung der Wirklichkeit von jenen mit der Wirklichkeit von diesen mit strenger Bündigkeit darthun könnte. Eben so würde ich die Nichtwirklichkeit übersinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen erweisen, wenn ich die nothwendige Verknüpfung der Wirklichkeit der gesammten Sinnenwelt oder einzelner Theile derselben mit der Nichtwirklichkeit solcher Wesen mit strenger Bündigkeit darthäte. Das letzte ist eben so wenig möglich, als das erste, denn es wird zu jenem, wie zu diesem, vollendete Einsicht der Welt und ihrer Theile an sich erfordert, eine Einsicht, deren kein menschlicher Geist fähig ist *). Dafs ein höchstes böses Urwesen den zureichenden Grund des moralischen und physischen Uebels in der Welt enthalte, ist ein Satz, welchen jeder Vernünftige als der Kritik gar nicht einmahl werth anerkennt. Allein kein Philosoph wird ihn je *apodictisch* aus den Beschaffenheiten der Sinnenwelt widerlegen; nicht als ob er irgend einen Grad von Wahrscheinlichkeit hätte, sondern weil

*) Ich überlasse die Anwendung alles dessen, was ich im zweyten Abschnitte dieser Betrachtung über die apodictisch seynsollenden Beweise für die Wirklichkeit übersinnlicher Wesen gesagt habe, auf die Erweisung der Nichtwirklichkeit derselben, dem Leser selbst.

er zu einer Gattung von Urtheilen gehört, für welche schlechterdings, nach der Natur der Sache, keine Apodixis dieser Art möglich ist.

Machen wir von allem bisher Gesagten die Anwendung auf die Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes, so ergibt sich:

6.

Um die Nichtwirklichkeit Gottes apodictisch zu erweisen, bleibt dem Atheisten nichts übrig, als *ein* Mittel: er muß zeigen, der Begriff *Gott* sey rein ungedenkbar. Wenn ihm dieses gelingen könnte, so hätte sein System objective Wahrheit.

Dies erhellet ganz aus dem vorigen. Man würde ihn indessen hierbey wohlmeynend warnen: 1) sich nicht zu bemühen, die *Nichtgedenkbarkeit Gottes nach den Formen der Anschauung und den versinnlichten Verstandesbegriffen*, darzuthun; denn diese wird von jedem wahrhaft philosophischen Theisten ohnehin zugegeben, und selbst erwiesen; sondern die *reine* Ungedenkbarkeit jenes Wesens zu zeigen; 2) sich nicht die unter seines Gleichen so gewöhnliche Verfündigung an der Logik zu erlauben, das *Unbegreifliche* mit dem *Ungedenkbaren* zu verwechseln, welche von jedem philosophischen Theisten mit Recht verboten wird.

Vierter Abschnitt.

Genauere Bestimmung des Begriffes der subjectiven Wahrheit, ihrer Gründe, und der Gewissheit, die sie erzeugt. — Sie ist Wahrheit, im ächten Sinne des Wortes, und von Wahrscheinlichkeit gänzlich verschieden. — Sie ist für Religion die einzige mögliche Wahrheit, welche die Vernunft im natürlichen Gange ihres Schliessens erreichen kann. —

Dafs keine von Menschen verfasste natürliche Theologie objective, oder auch nur objectiv-subjective Wahrheit enthalten könne, habe ich im I. und 2. Abschnitte, wie ich hoffe, hinlänglich gezeigt, und die Verzichtleistung auf dieselbe kann nur so lange gerechte Unzufriedenheit erregen, als man noch nicht überzeugt ist, dafs die Religion den allerwenigsten Eingang unter den Menschen finden würde, wenn die Ueberzeugung von ihren Wahrheiten nur unter jener Bedingung möglich wäre. Allein man mufs diefs werden, so bald man die Sache in genauer Beziehung auf die Natur der menschlichen Erkenntnisvermögen betrachtet. Denke man sich denn doch den vollendetesten Beweis für das Daseyn Gottes, aus dem Objecte selbst, dem Begriffe, oder die vollendetesten Syllogismen hergeleitet von vollkommener Erkenntnis der gesamten Sinnenwelt und ihrer einzelnen Theile; sind sie wirklich vollendet, so wird zuverlässig kein blofs menschlicher Geist sie fassen, und, wiewohl sie, auch nicht ganz gefasst, Gegenstände der Bewunderung seyn müssen, so werden sie dennoch keine Ueberzeugung wirken. Den Nichtbesitz

folcher Beweise bedauern oder sich darüber grämen, daß man nicht Herr der Bergwerke im Monde ist, scheint mir völlig gleich viel. Indessen wäre es doch unglücklich, wenn mit dem Erweise der Unmöglichkeit jener *Demonstrationen* die Unmöglichkeit aller *zureichenden Gründe* für die religiösen Wahrheiten erwiesen wäre, da diese Ueberzeugung von derselben zu den innigsten Bedürfnissen des Menschen gehört, zu denen, von welchen er sich, ohne seine Natur zu zerstören, nimmermehr losreißen kann. Allein dieß ist nicht der Fall. Es liegt in dem Menschen selbst eine Quelle der Ueberzeugung; jedes Individuum besitzt sie; es bedarf nur der Berührung mit einem natürlichen Stabe, damit sie sich kraftvoll selbst aus Felsenherzen hervordränge. Von ihr nun will ich in gegenwärtigem Abschnitte handeln.

Philosophen haben nicht selten das Schicksal, daß sie in Angelegenheiten der Religion, gerade wenn sie sich am überweissesten dünken, vor dem eindringenden Blicke des tiefern Kenners eine sehr kleine Figur machen, daß dieser in Sätzen, bey welchen sie nichts geringeres, als das ganze System der Dinge begriffen zu haben scheinen, nur Kurzsichtigkeit und Stumpfheit im Erforschen bemerkt. Wie mögen sich nicht alle jene Herren anstaunen und vor ihrer eigenen Grösse schwindeln, welche von *subjectiver Wahrheit*, vom *Glauben* und *Bedürfnisse zu glauben*, nie anders denn mit Verachtung sprechen! Kant hat ihren Uebermuth mehr erfahren, als irgend ein Philosoph vor ihm. Nicht sowohl mit Gründen, als mit höhnischem oder mitleidigem

Lächeln hat der grössere Theil der benannten Philosophen des deutschen Reichs seinen *subjectiven Beweis* für die Grundwahrheiten der Religion angenommen; und welche Himmel müssen nicht diejenigen besonders durch ihre Philosophieren aufthun können, welche von *einem moralischen Hinterthürchen der Kantischen Philosophie zur Religion* reden *)! — Bestimmte Begriffe über die Natur der subjectiven Wahrheit sind die einzigen würdigen Mittel, solche Männer zu beschämen **).

Wahrheit erzeugt, so bald sie völlig gefasst wird, *Gewissheit*, d. h. den Grad von Ueberzeugung, bey welchem Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist. Sind ihre Gründe *objectiv*, so erzeugt sie *gewisses Erkenntniss*, sind sie *subjectiv*, *gewissen Glauben*. Mit Recht hat man es als einen Charakter wahrer Sätze angegeben, dass sie einen unwiderstehlichen Zwang, ihnen beyzupflichten, bewirken, nur muss nicht vergessen werden, dass dieser Zwang keinesweges von zufälligen Umständen abhängt, sondern in dem bestimmten sich immer gleich bleibenden Verhältnisse der Sätze gegen das Erkenntnisvermögen des Menschen gegründet ist. Ich habe bereits in der vierten Be-

*) Ich weiss in diesem Augenblicke nicht, wer diese Possierlichkeit in einem kleinen gegen Kant gerichteten Schriftchen geäußert hat.

**) Am scharfsinnigsten haben neuestens über diesen Gegenstand gehandelt, Herr Rath Reinhold in seinen *Briefen über die Kantische Philosophie*, und Herr Prof. Jakob in seiner Abhandlung *über objective und subjective Beweisart*, welche seiner Preisschrift: *Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht*, zur Einleitung dient.

trachtung einen *allgemeinen Grundbegriff der Wahrheit* überhaupt aufgestellt, nach welchem ich sie *in die vollkommenste Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den ursprünglichen Formen, Principien und Gesetzen unsres Erkenntnisvermögens* setze, und auf diesen Begriff die mancherley Arten der Wahrheit zurückgeführt. Die *subjective Wahrheit*, deren Daseyn in der Welt, wenigstens kein Kenner der menschlichen Natur läugnen wird, trifft in ihren Gründen und ihrer Wirkung ganz mit meinen Behauptungen über die Natur der Wahrheit zusammen. Sie besteht, wie ich am eben angezogenen Orte gezeigt habe, darinne, daß gewisse Vorstellungen von *Gegenständen*, unerachtet uns durch sie selbst kein Stoff zu ihrer Vorstellung gegeben, und von uns nach den Bedingungen und Regeln unsrer Empfänglichkeit empfangen worden, dennoch in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, deshalb bewirken, weil sie uns die einzige mögliche Bedingung einer oder mehrerer unserem Subject wesentlich zukommenden Beschaffenheiten darstellen, oder doch mit der Natur unsers Subjects auf das vollkommenste übereinstimmen. Nach diesem Begriffe fallen sogleich alle Mißbräuche von selbst weg, welche man in der litterarischen sowohl als der gesellschaftlichen Welt von den Ausdrücken: *subjectiv wahr* und *subjective Wahrheit* macht. Fälschlich nennen oft Menschen diejenigen Sätze *subjectiv wahr*: I) welchen sie *beypflichten*, weil sie die Gegenstände derselben zu-

fälligerweise wünschen; *zufällige Wünsche* vermögen viel über den denkenden Menschen, und nicht selten wird durch sie, selbst ein Kopf von kräftiger wachsender Vernunft, in einen süßen Wahn eingewiegt; allein diese Täuschung für einige Augenblicke, dieses Product gesetzwidriger Handlungen des Erkenntnißvermögens, darf auf keine Weise mit dem Ausdrücke der Wahrheit benannt werden; 2) solche, welchen man beypflichtet, weil man ihre Gründe (die *subjectiv* sind) durch Illusion und Irrthum der Seelenkräfte für *objectiv* hält. Von diesen sagt man gemeiniglich, wenn man ihre *objective* Unwahrheit eingesehen hat, sie seyen *subjectiv wahr gewesen*. So nennt man gewisse Behauptungen schwärmender Köpfe von ihren Erscheinungen, ihrem Umgange mit höhern geistigen Wesen *subjectiv wahr*. Von dieser irrig sogenannten *subjectiven* Wahrheit hat Herr Prof. Jakob im angeführten Buche, Einl. XVI. XVII. XVIII. XIX. XX. XXI. sehr zweckmässig gehandelt, und ich mache mir eine Stelle desselben zu meinem Behufe eigen: „Eine solche Täuschung,“ sagt er, „kann von der Vernunft nie als ein wahrer und ächter Grund der Ueberzeugung gebilliget werden, wenn sie auch gleich in verschiedenen Subjecten einen noch so festen und unerschütterlichen Glauben bewirken kann. *Schwedenborg* hielt seine Träumereyen für wahre *objective* Erscheinungen. Die Lebhaftigkeit der Empfindung machte, daß er die Erfordernisse, welche zu einem *objectiven* befriedigenden Beweise für das Daseyn der von ihm geglaubten Objecte nöthig gewesen wären, entwe-

der übersah, oder, daß er sich bloß einbildete, sie erfüllt zu haben, daß er also objective Gründe erdichtete, und die Stärke, welche ihnen seine Phantasie gab, den von seinen Vorstellungen verschiedenen Objecten zuschrieb. Wo also das Subject eine Ueberzeugung bewirkt, und sich dabey fälschlich einbildet, als sey sie vom Objecte gewirkt, da ist keine wahre, alle Vernunftprüfung aushaltende Ueberzeugung. Die Ueberzeugung kann nur schwärmerischer Glaube, phantastische Ueberredung seyn. Sie ist eine Erscheinung, die, wie jede andre Illusion, aus den Regeln der Association erklärt werden kann. Erziehung, Gewohnheit, Ansehen, Unterricht, religiöse Gefühle, können Meynungen Glauben verschaffen, die an sich falsch und grundlos sind. Lernt die Vernunft nun einsehen, daß dieses die *alleinigen* Gründe ihrer bisherigen Ueberzeugung sind, so wird sie nach andern objectiven Wahrheitsgründen forschen müssen, wenn ihre Ueberzeugung fortdauern soll.“ Ich schweige von mehreren Mißbräuchen des Ausdrucks subjective Wahrheit, welche nach Feststellung eines richtigen Begriffes derselben von selbst in ihrer Unstatthaftigkeit einleuchten.

I.

So lange objective Wahrheit für einen Satz möglich ist, darf ein vernünftiges Wesen sich mit subjectiver nicht begnügen, sondern muß unablässig den objectiven Gründen nachforschen. Nur bey denen Sätzen, welche objectiver Wahrheit, der Natur der Sache zu Folge,

nicht fähig sind, muß es sich durch zureichende subjective Gründe befriedigen.

2.

Die subjective Wahrheit kann ihre eigene volle Kraft, ihre keiner Hülfe bedürfende Stärke nur bey Sätzen zeigen, welche das Daseyn und die Beschaffenheiten von Gegenständen betreffen, welche zur Sinnenwelt gar nicht gehören. Bey diesen kann nie weder ein Gleichgewicht der objectiven Gründe für und wider, noch ein Uebergewicht derselben auf einer von beyden Seiten Statt finden; denn die objectiven Gründe ermangeln ganz, und müssen nach der Natur der Sache ermangeln.

Bey Sätzen, welche der objectiven Wahrheit fähig sind, darf das vernünftige Wesen sich auf keine Weise mit subjectiven Gründen befriedigen. Vollkommene subjective Gründe vermögen sehr viel, allein sie werden allezeit von den entgegengesetzten objectiven überwogen. Sind diese ganz unverdächtig, so sind alle Momente, die das Subject aus seiner eigenen Natur dagegen aufstellen will, unkräftig. Ich wähle, bloß um mich deutlicher zu machen, ein Beyspiel: Es kann ein Philosoph aus der Natur seines Subjectes mancherley Beweisgründe gegen das Daseyn des Teufels erdenken, z. B. sagen, er besitze, wie jedes vernünftige Wesen, einen ursprünglich guten Willen, verbunden durch das Sittengesetz in der Vernunft; dieser könne ihm nicht zukommen, wenn nicht ein Wesen ihn geschaffen habe, in dessen vollendet

gutem Willen der zureichende Grund seines guten Willens liege, er müsse also einen moralisch vollkommenen Welterschöpfer glauben, mit der Natur desselben würde die Zulassung eines Teufels streiten, er müsse also wegen der ihm ursprünglich zukommenden Moralität, und der damit verknüpften Ueberzeugungen, die Wirklichkeit eines Teufels läugnen. Dieses Raisonnement wird gültig seyn, so lange alle *objective* Gründe für oder wider die Sache unmöglich scheinen. Wenn nun aber der Teufel selbst erschiene, oder man mit historischer Gewissheit darthäte, er sey erschienen, der Teufel also Object menschlicher Gewahrnehmung würde, oder man doch überzeugt seyn müßte, daß er es irgend einmahl gewesen, und man an der Wahrheit, im ersten Falle, der Empfindung und Vorstellung, im zweyten, der Zeugen schlechterdings nicht mehr zweifeln könnte, so wären dadurch selbst alle noch so philosophische subjective Gründe gegen die Sache, unwirksam gemacht. — Wenn nun für die Wahrheit eines Satzes *objective* Gründe möglich sind, so muß ich, so lange ich die *objectiven Fürgründe* nicht gefunden habe, immer noch annehmen, daß auch *objective Gegengründe* möglich sind, und, gesetzt ich erfände hinlängliche subjective Gründe für denselben, so könnten diese doch so lange nicht völlig befriedigen, bis ich von der Unmöglichkeit *objectiver Gegengründe* durch die Erkennung der *objectiven Fürgründe* überzeugt wäre. Auch für diesen Satz erlaube man mir ein Beyspiel: Ein denkender Kopf sucht zureichende Gründe für die endlose Fortdauer seiner Seele, sie seyen *objectiv*

oder *subjectiv*, gleich viel. Er glaubt nach angestellter Erforschung, es seyen *objective Fürgründe* möglich, und der jetzige Mangel derselben sey etwa dem Stumpfsinne, oder dem falschen Gange der Untersuchung der Philosophen zuzuschreiben, es werden einst schärfersehende und richtiger denkende Köpfe dergleichen erfinden, er selbst verzweifelt, eine Entdeckung der Art zu machen, und forscht nun nach *subjectiven Gründen*. Lasse man diesen noch so sehr von der Unmöglichkeit *subjectiver Gegengründe* überzeugt werden, noch so kräftige *subjective Fürgründe* finden, er ist dennoch so lange keiner festen Ueberzeugung von der Sache selbst fähig, als er noch auf *objective Fürgründe* hofet; Furcht und Mißtrauen halten ihn unüberwindlich zurück, sich den *subjectiven Fürgründen* ganz hinzugeben. Er weiß sich vielleicht selbst seinen Zustand nicht zu erklären, begreift nicht, welche geheime Macht sich der innigen Vereinigung mit einer so sehnlich gewünschten Wahrheit entgegenstellt. Allein es ist die Vernunft selbst. Sie ahndet wohl, daß die *subjectiven Fürgründe* vor einem im Hinterhalte verborgenen ihnen bey weitem überlegenen Feinde nicht sicher sind, nämlich den *objectiven Gegengründen*, die so lange als möglich angenommen werden müssen, als man *objective Fürgründe* noch nicht erkannt hat, und doch für möglich hält. Will er also völlige Befriedigung durch *subjective Gründe* genießen, so überzeuge er sich von der Unmöglichkeit aller *objectiven Für- und Gegengründe*.

Bey Wesen, welche zur Sinnenwelt gar nicht gehören, nie in die Reihe der Erscheinungen treten können, ist es augenscheinlich, daß für Sätze, welche ihr Daseyn und ihre Beschaffenheiten betreffen, *objective Für- und Gegengründe* nicht möglich sind, daß also hier die *subjective* Wahrheit ihre ganze Kraft und Stärke zeigen kann. Nicht richtig drückt man sich darüber aus: die *objectiven Für- und Gegengründe* hielten sich das *Gleichgewicht*, oder: die *objectiven* Gründe wären *überwiegend*. Was nicht da ist, kann gar nicht gewogen werden, es kann also dabey weder Gleichgewicht noch Uebergewicht Statt finden. Eben so wenig ist es philosophisch richtig ausgedrückt, wenn man sagt, die *objectiven* Gründe für Dinge der außer-sinnlichen Welt seyen bloß der *Wahrscheinlichkeit*, nicht der Wahrheit fähig, die *subjectiven* Gründe müssen das ergänzen, was der *Wahrscheinlichkeit* zur völligen Wahrheit fehlt. Da überhaupt die Objecte für unsre Erkenntniß völlig Null sind, da es gar keine *objectiven* Gründe giebt, so kann auch an keine *Wahrscheinlichkeit* von diesen gedacht werden. Und gesetzt auch, die *objectiven* Gründe wären möglich, wären schon bis zur *Wahrscheinlichkeit* gebracht, so könnten doch *subjective* Gründe diese *Wahrscheinlichkeit* nie zu einer befriedigenden Wahrheit ergänzen, weil *objective* Gegengründe so lange für möglich gehalten werden müssen, als die *objectiven* Fürgründe noch nicht unzubezweifelnde Gewissheit mit sich führen.

3.

Es giebt einen einzigen Fall, unter welchem es ganz vernunftmäfsig ist, auf ein zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges Wesen zu schliessen, dieser ist: wenn wir genöthigt sind, für etwas Bedingtes einen letzten zureichenden Grund anzunehmen, und wir mit Gewissheit einsehen, er könne nicht in der Sinnenwelt Statt finden, weder wiefern sie Erscheinung, noch wiefern sie an sich ist. In diesem Falle sind wir berechtigt, ein zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges Wesen vorauszusetzen, welches so geeigenschaftet ist, dafs es den zureichenden letzten Grund des von uns zu erklärenden Bedingten enthalten kann.

4.

Der Mensch kann nur durch seine subjective Beschaffenheit genöthigt seyn, einen letzten völlig zureichenden Grund des Daseyns der Welt in einem bestimmten Wesen vorauszusetzen, welcher zur Welt nicht gehöret; jene subjective Beschaffenheit aber mufs keine zufällige sondern eine zu seiner Natur wesentlich gehörende seyn.

5.

Es sind dreyerley subjective Gründe eines solchen innern Zwanges, in einem nicht zur Welt gehörigen Wesen den letzten zureichenden Grund der Welt zu setzen, gedenkbar: 1) ein ursprüngliches Grundprincip des Erkenntnisvermögens, welches unwillkührlich

den Begriff jenes Wesens aus sich selbst entwickelt; 2) das Daseyn einer bestimmten, bedingten, wesentlichen Beschaffenheit des Subjects, deren einzige mögliche Bedingung in jenem Wesen Statt finden kann, und über deren Bedingung das Subject nothwendig entscheiden muß; 3) völlige Räthselhaftigkeit, oder wohl gar Widersinnigkeit der Natur des Subjects ohne die Annahme der Ueberzeugung von jenem Wesen, völlig befriedigende Auflösung von allem ausserdem räthselhaft und widersinnig scheinendem durch dieselbe.

6.

In der Natur des Menschen finden sich diese dreierley subjectiven Gründe des innern Zwanges, in einem nicht zur Welt gehörigen Wesen den letzten zureichenden Grund der Welt zu setzen, vereinigt. Die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes hat also den höchsten gedenkbaren Grad subjectiver Wahrheit.

7.

Der erste so wie der letzte subjective Grund können für sich nicht völlig befriedigen, dieses kann allein der mittlere, dessen Wirksamkeit zugleich durch jene noch mehr verstärkt wird.

8.

Dasjenige Fürwahrhalten, welches auf zureichenden subjectiven Gründen beruht, heisst *Glaube*, und wiefern die Gründe durch die Vernunft, und den Forderungen der Vernunft gemäß entwickelt werden, *Vernunftglaube*.

So wenig auch im Allgemeinen irgend eine Vernunft etwas gegen die Möglichkeit des Daseyns überfinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen beweisen kann, so würde doch die Annahme bestimmter Wesen dieser Art ein blosses Spielwerk seyn, wenn sie ohne zureichenden Grund geschähe. Nur in einem einzigen Falle können wir zureichenden Grund haben, auf dergleichen zu schliessen, wenn wir genöthigt sind, für etwas Bedingtes die Bedingung, für etwas nicht in sich Gegründetes den letzten völlig beschlossenen und zureichenden Grund zu bestimmen, und einsehen, es könne derselbe in der Sinnenwelt selbst nicht angetroffen werden. In diesem Falle muß eine unzweydeutige und feste subjective Wahrheit erfolgen. Da nun eine solche nur, für die natürliche Religion gesucht wird, so will ich in Beziehung auf diese, umständlicher davon handeln.

Drey Erfordernisse sind also hierbey ganz un-
nachlässlich:

1) *Erkanntes und keinem Zweifel unterworfenen* Daseyn von Etwas Bedingten, nicht in sich Gegründeten, es sey nun dieses ein Gegenstand der äussern Sinne oder der innern.

2) *Nothwendigkeit* und zwar *unüberwindliche Nothwendigkeit*, die Bedingung desselben zu finden und zu bestimmen. Diese *Nothwendigkeit* kann seyn
a) eine *mechanische*, unmittelbar gegründet in der ursprünglichen angebohrnen Gesetzgebung des Erkenntnisvermögens selbst. Wenn z. B. im menschlichen Erkenntnisvermögen ein Princip liegt, für

alles *Bedingte*, *ausser sich Gegründete* eine letzte Bedingung, einen letzten völlig zureichenden Grund vorauszusetzen, und wenn dieses Princip seiner Natur nach sich nicht innerhalb der Gränzen der Sinnenwelt hält, sondern weit über dieselbe hinaus gebiethet, so tritt eine Nothwendigkeit ein, für das Bedingte, was seine letzte Bedingung in der Sinnenwelt nicht haben kann, die letzte Bedingung *ausser der Sinnenwelt* in einer andern Sphäre vorauszusetzen. Diese Nothwendigkeit wird unwillkührlich, wird mechanisch wirken, wird den Menschen, ohne dass er philosophire, über die Schranken der Sinnenwelt hinausleiten. *b) eine moralische*, gegründet in der ursprünglichen, unveränderlichen, immer gleich verbundenen moralischen Natur des Menschen. Könnte z. B. der Mensch in Rücksicht auf seine Moralität schlechterdings nicht zur Einigkeit mit sich selbst kommen, würde er sich selbst durch sie so lange unverständlich, ja wohl gar widersinnig, als er sich noch nicht vom Daseyn eines Wesens überzeugt hätte, welches den völligen letzten Grund derselben enthielte, so wäre *moralische* Nothwendigkeit da, dieses Wesen vorauszusetzen. *c) eine allgemeine psychologische* Nothwendigkeit, gegründet in der wesentlichen Beschaffenheit *aller* geistigen Vermögen des Menschen. Erkennte z. B. der Mensch seine *ganze geistige* Natur als bedingt an, und könnte sich selbst, in seinem *ganzen Wesen*, so lange nicht verstehen, müsste sich wohl gar so lange für ein widersinniges, widerstreitvolles, bestandloses Wesen halten, als er nicht ein Wesen voraussetzte, welches den letzten

und vollkommenen Grund seiner Natur und derselben Bestimmung enthielte, so würde er durch eine allgemeine psychologische Nothwendigkeit gezwungen seyn, dieses zu thun.

3) Völlige, und aus der Natur der *Sinnenwelt* selbst, hergeleitete Gewissheit, daß von dem erkannten und zu erklärenden Bedingten die *Sinnenwelt* die letzte Bedingung nicht enthalten könne. Die *Sinnenwelt* muß hier nicht bloß als *Erscheinung*, sondern auch *an sich* betrachtet werden. Denn gesetzt auch, ich sähe ein, in der *Sinnenwelt* als einer *Summe möglicher Erscheinungen* könnte jene letzte Bedingung nicht liegen, so wäre doch noch zu erweisen, sie könnte auch nicht in den *substanziellen Gründen der Erscheinungen*, (der *υποκειμενός* der *Φαινόμενα*) liegen, außerdem gerieth man in das Labyrinth des Spinozismus, und müßte die Welt der bedingten Wesen mit der letzten Bedingung für *ἐν καὶ παν* halten. Es muß demnach dargethan werden, daß diese letzte Bedingung auch nicht in den *substanziellen Gründen der Erscheinung* zu denken ist, also nothwendig außer der *Sinnenwelt* angenommen werden muß.

Nur' in Gemäfsheit dieser Forderungen ist es rechtmäfsig, wegen bloß subjectiver Gründe auf die Wirklichkeit Gottes zu schließen. I. Das Bedingte, was der Mensch als solches anerkennen muß, um sich zum Glauben an einen allervollkommensten nothwendigen Urheber völlig berechtigt zu wissen, ist das ganze Weltsystem. Denn wenn es dieses nicht wäre, so müßte er für ein-

zelne bedingte Theile letzte Gründe aufser der Welt annehmen, aber nicht für das Ganze, könnte sich also auch nicht zur Ueberzeugung von dem Daseyn eines Gottes, nach dem richtigen Sinne des Wortes, erheben. Allein der Mensch würde über die *letzte* Bedingung und den höchsten Zweck des Weltalls gar nicht gedrungen seyn zu philosophiren, wenn er sich nicht als ein Glied des Alles betrachten müßte, nach gleichen Gesetzen mit den übrigen Gliedern verbunden, einem und demselben Zwecke mit ihnen untergeordnet. Wäre dieses nicht, so würde er freylich für sich selbst immer fragen: *woher du? warum; wozu du?* allein das *außer ihm Daseyende* würde ihn gar nicht so angelegentlich bekümmern, daß er wegen des letzten Grundes und des höchsten Zweckes desselben kategorisch und für immer entscheiden zu müssen glauben könnte. Er würde nicht ohne Interesse das Schauspiel der Natur betrachten, würde mit jedem Blicke neuen Aufschluß, aber auch neues Räthsel finden, in unaufhörlichem Wechsel von Verwicklung zu Entwicklung, und von Entwicklung wieder zur Verwicklung übergehn, würde am Leitfaden der Erfahrung Kenntniß auf Kenntniß suchen und finden, ohne daß er je Gränzen vor sich sähe, oder Gränzen wünschte, am allerwenigsten wohl gar durch eine Setzung seiner eigenen Vernunft ihr im weitem Forschen Stillstand geböthe. Die ganze Sache verändert sich aber, so bald der Mensch sich als Theil der Welt, gleichsam als Glied eines Systems denkt, und eine innere unwiderstehliche Nothwendigkeit ihn auffordert, über den letzten

Grund und höchsten Zweck seines Daseyns kategorisch und für immer zu entscheiden. Dann kann er sich nicht mehr damit begnügen, die Welt als einen unermesslichen Schauplatz anzusehen, der ihm immer neuen unerschöpflichen Stoff für Erforschung und Erklärung darbiethet, er muß über ihren Plan, ihren Grund und Zweck eben so gewiss, streng und fest entscheiden, als das Endurtheil über seine eigne Bestimmung nur nach jener allgemeinen Entscheidung sicher und befriedigend abgefaßt werden kann. Er darf also nicht mehr mit Naturforschung im Einzelnen zufrieden seyn, nicht sich darauf einschränken, immer länger und länger Ketten von Beobachtungen zusammenzu- knüpfen, sondern er muß einen Gesichtspunct feststellen, aus welchem das *Ganze*, nach allen seinen bis jetzt erkannten und je in Zukunft noch zu erkennenden Theilen anzusehen ist, unter welchen also auch *er* in seinem bestimmten Verhältnisse für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gefaßt und begriffen werden kann. Damit überhebt er sich der weitem Naturuntersuchung keinesweges, sieht diese keinesweges für schlechthin vollendet an, und begiebt sich etwa zu einer thatlosen Ruhe *), sondern seine Kräfte werden

*) Vor diesem Fehler warnt Kant in einer Stelle seiner Krit. d. r. V. Elem. II. II. II. III. VII. „Der erste Fehler,“ sagt er, „der daraus entspringt, daß man die Idee eines höchsten Wesens nicht bloß regulativ, sondern constitutiv braucht, ist die faule Vernunft. Man kann jeden Grundsatz so nennen, welcher macht, daß man seine Naturforschung, wo es auch sey, für schlechthin vollendet ansieht, und die Vernunft sich

um so mehr zur Wirkfamkeit angefeuert, bekommen ein weit interessanteres und dabey leichteres Spiel, indem sie die ins unendliche wachsende Mannigfaltigkeit von Entdeckungen durchaus auf die

also zur Ruhe begiebt, als ob sie ihr Geschäft völlig ausgerichtet habe. Dieser Fehler zeigt sich sehr deutlich bey dem Dogmatism unsrer Idee von einer höchsten Intelligenz und dem darauf fälschlich gegründeten theologischen System der Natur (Pyfikotheologie) in die Augen. Denn da dienen alle, sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nämlich, anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, sich geradezu auf den unerforschlichen Rathschluss der höchsten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdann für vollendet anzusehen, wenn man sich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren innern und allgemeinen Gesetzen, an die Hand giebt. Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht bloß einige Naturstücke, als z. B. die Vertheilung des festen Landes, das Bauwerk desselben und die Beschaffenheit und Lage der Gebirge, oder wohl gar nur die Organisation im Gewächs- und Thierreiche aus dem Gesichtspuncte der Zwecke betrachten, sondern diese systematische Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer höchsten Intelligenz, ganz *allgemein* machen. Denn alsdann legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich vor uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen.

erhabenste Einheit, den göttlichen Zweck des Ganzen beziehen. II. Ich habe drey subjective Gründe des in der menschlichen Natur unverkennbaren innern Zwanges angegeben, den letzten Grund und höchsten Zweck der Welt in einem zur Welt nicht gehörigen Wesen, wie es im Begriffe *Gott* gedacht wird, vorauszusetzen: a) den ursprünglichen Mechanism des menschlichen Erkenntnißvermögens, nach welchem dasselbe so eingerichtet ist, daß es die reine Grundlage des Begriffs *Gott* enthält, und denselben, wenn nicht zufällige Hindernisse eintreten, von selbst entwickeln muß, sobald Stoffe der Gewahrnehmung und Betrachtung im Innern des Gemüths und der äußern Welt gegeben sind. Die *Vernunft* enthält in ihrem höchsten Principe diese Grundlage, und kann dieselbe eben so wenig als ihre Natur verläugnen. Ich habe bereits in der dritten Betrachtung, und dem ersten Abschnitte der fünften vom Ursprunge des Begriffs *Gott* gehandelt, und die in der Natur der Vernunft gegründete Nothwendigkeit ihn zu bilden dargethan. Indessen kann dieser subjective Grund allein, sich nie zu einem völlig interessanten und befriedigenden Glauben entwickeln; er liefert zwar den Gegenstand desselben in einem unüberschwinglichen Begriffe, macht geneigt zur künftigen Ueberzeugung; aber er gewährt nicht die vollkommene Ueberzeugung selbst. Eben so wenig kann der von mir angegebene dritte subjective Grund, die Uebereinstimmung des Glaubens an *Gott* mit der *ganzen* geistigen Natur des Menschen, und die demselben ausschließlich eigene Fähigkeit, die Beschaffenheit

jedes menschlichen Vermögens zu erklären, eine sich für immer unwiderstehlich aufdringende Ueberzeugung verursachen, wenn nicht jedes geistige Vermögen des Menschen so geeigenschaftet und gerichtet ist, daß wir dadurch gezwungen sind, über seinen letzten Grund und höchsten Zweck zu entscheiden. Nun bekommen durch die Voraussetzung eines Gottes freylich alle geistige Vermögen des Menschen einen Gesichtspunct, unter welchem man sie, ihre Natur, ursprüngliche Gesetzgebung und daraus erfolgende Zwecke, vollkommen begreift; allein nur ein einziges davon fordert augenblickliche, und für immer feste, unwiderrufliche Entscheidung. Dieses habe ich als einen besondern und zwar den wichtigsten, schon für sich allein völlig zureichenden subjectiven Grund der Nothwendigkeit aufgestellt, in einem nicht zur Welt gehörigen Wesen, wie man es in dem Begriffe *Gott* denkt, den letzten Grund und den höchsten Zweck der Welt und des Menschen vorzusetzen; es ist der ursprünglich *sittlich verbundene Wille des Menschen*.

Ehe ich zu genauerer Untersuchung des moralischen Glaubensgrundes der Religion übergehe, erinnere ich nur noch, daß ich, indem ich denselben für den einzigen unüberwindlich starken halte, deshalb gar nicht läugne, daß nicht die übrigen subjectiven Gründe für den Menschen eine sehr heilsame Wirkung, für viele sogar eine ihnen genügende Ueberzeugung hervorbringen. Ich behaupte nur, kein subjectiver Glaubensgrund sey

so ganz über jeden Zweifel und Einwurf erhaben, so durchaus von allen Seiten vollständig und bestimmt, als der moralische, behaupte sogar, die übrigen, wenn sie je einmahl einen Menschen ganz zum Ziele führten, erborgten geheime Kraft von dem moralischen. Der dem Menschen ursprünglich zukommende Trieb nach Wahrheit und Vollendung seiner Erkenntniß, so wie jener nach edlem reinem Vergnügensgenusse können wichtige Momente für die religiöse Ueberzeugung vieler Menschen seyn. Allein, so oft sich durch sie allein, ein genügender Glaube an Gott befestigt zu haben scheint, wird man immer finden, daß das Bewußtseyn moralischer Verbindlichkeit die Hauptwirkung that, daß die Nothwendigkeit, der Drang zu entscheiden, im Grunde nur von diesem herkam. Wahrheit und Vollendung der Erkenntniß ist für den Menschen immer etwas bekehrungswürdiges, auch wenn er sich nicht dazu verbunden fühlt; allein bloß als bekehrungswürdig betrachtet, berechtigt jenes Gut keinesweges zur Annahme eines Gottes. Es muß als *Gegenstand* eines *moralisch nothwendigen Bestrebens*, als *Gegenstand einer Pflicht* gedacht werden; dann erst kann ein vernünftig motivirter innerer Drang erfolgen, an Gott und Religion zu glauben. Nicht anders hat auch Kant die Sache betrachtet, wenn er in dem wichtigen Abschnitte seiner Kritik d. r. V., welcher von *Meinen*, *Wissen* und *Glauben* handelt, von allen übrigen subjectiven Glaubensgründen nur denjenigen heraushebt, welcher in dem sittlichen Gesetze der Vernunft liegt.

Er giebt drey Stufen des *Fürwahrhaltens* oder der subjectiven Gültigkeit des Urtheils, in Rücksicht auf die Ueberzeugung, an: *Meinen*, *Glauben* und *Wissen*. *Meinen* ist ihm ein mit Bewusstseyn so wohl *subjectiv* als *objectiv* unzureichendes Fürwahrhalten, und findet also in der natürlichen Theologie, wo es auf feste Ueberzeugung ankommt, gar nicht Statt. *Glauben* ist ihm ein Fürwahrhalten, *objectiv* unzureichend, aber *subjectiv* völlig zureichend. *Wissen* nennt er dasjenige Fürwahrhalten, welches sowohl *objectiv* als *subjectiv* zureicht. Er theilt den *Glauben* in den *pragmatischen*, *doctrinalen* und *moralischen*. Der *pragmatische Glaube* ist jener *zufällige Glaube*, der dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt. Dieser findet, nach dem Beyspiele, welches er selbst giebt, bey einem Arzte Statt, der die Heilung eines gefährlichen Kranken übernommen hat, dessen eigentliche Krankheit er, nach Zusammenrechnung und Beurtheilung aller Zeichen, nicht mit völliger Gewissheit bestimmen kann; der Arzt ist hier gezwungen, das Wahrscheinlichste anzunehmen, und wählt, wiewohl er seine Gründe für *objectiv* mangelhaft und unvollständig anerkennt, diejenigen Mittel, welche der angenommenen Krankheit angemessen sind; sein Glaube ist vielleicht seinem eigenen Urtheile nach bloß zufällig, und er kann nicht läugnen, daß ein Anderer die Wahrheit besser treffen dürfte; allein da er gezwungen ist, seinen besten Einsichten zu Folge zu urtheilen, und für den

Augenblick zu entscheiden, so muß er seiner Setzung getreu bleiben, und ihr gemäß die Mittel seiner Geschicklichkeit anwenden. Vom bloß *pragmatischen Glauben* unterscheidet Kant den *doctrinalen Glauben*, unstreitig eine ganz eigene Art des Fürwahrhaltens. Er drückt sich über denselben, so wie über andre Dinge, nicht eben sehr verständlich aus: „Weil,“ sagt er, „(825. A. A.) ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, also das Fürwahrhalten bloß theoretisch ist, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen, und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewissheit der Sache auszumachen, so giebt es in bloß theoretischen Urtheilen ein Analogon von practischen, auf deren Fürwahrhalten das Wort *Glauben* paßt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. — Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in objectiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjectiver. — Er geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt, und den subjectiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunftthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in speculativer Absicht Rechenschaft zu geben.“ Allem Anscheine nach will Kant nichts anders sagen, als: das menschliche Erkenntnißvermögen ist ursprünglich so eingerichtet, daß der Mensch, ohne zureichende objective Gründe gewisse Voraussetzungen anzunehmen gezwungen

ist, auf deren Festhaltung, wiewohl sie nur subjectiv motivirt ist, seine Befriedigung im Erforschen der Welt beruht, ohne welche er hingegen, aller Leitung beraubt, auf gut Glück, oder in Verzweiflung, beym Verlauf seines Betrachtens herumirrt. „Wir müssen gestehen,“ sagt er, „dass die Lehre vom Daseyn Gottes zum doctrinalen Glauben gehört. Denn ob ich gleich in Ansehung der theoretischen Weltkenntniss nichts zu verfügen habe, was diesen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erscheinungen der Welt, nothwendig voraussetze, sondern vielmehr verbunden bin, meiner Vernunft mich so zu bedienen, als ob alles bloß Natur sey, so ist doch die zweckmäßige Einheit eine so große Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur *), dass ich, da mir

*) Es ist in der That nicht zu läugnen, was mehrere Gegner Kants bemerkt haben, dass aus mehrern seiner Aeufserungen ein nicht völlig gerechtes Interesse gegen den theoretischen Vernunftgebrauch hervorleuchtet, dass er die theoretische Vernunft überall zu sehr herabsetzt, um sein ausschliessliches Lieblingskind, die praktische Vernunft, desto mehr zu erheben. Ganz sichtlich ist es in der Stelle, welche ich ausgezeichnet habe. Ich für meine Person kenne keine *Verbundenheit*, mich meiner theoretischen Vernunft so zu bedienen, als ob alles bloß Natur sey, ich muß vielmehr, um mich ihrer im Reiche der Natur sofort sicher bedienen zu können, übernatürliche, und also auch übersinnliche Principien voraussetzen. Die zweckmäßige Einheit ist mir nicht bloß eine große Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, sondern eine *unnachlässliche*, nicht eine *zufällige* Absicht, sondern eine *subjectiv nothwendige*, nicht bloß eine *nicht unerhebliche* Absicht, sondern eine der *aller angelegentlichsten* Absichten.

überdem Erfahrung reichlich davon Beyspiele darbietet, sie gar nicht vorbegehen kann. Zu dieser Einheit aber kenne ich keine andre Bedingung, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze: daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe: folglich ist es eine Bedingung einer zwar *zufälligen*, aber doch *nicht unerheblichen* Absicht, nemlich um eine Leitung in der Naturforschung zu haben, einen weisen Welturheber vorauszusetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestätigt mir so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung und nichts kann auf entscheidende Art dawider angeführt werden; daß ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloß ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden: daß ich festiglich einen Gott glaube, aber alsdenn ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht practisch, sondern muß ein doctrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur (Physikotheologie) nothwendig allerwärts bewirken muß. In Ansehung eben derselben Weisheit, in Rücksicht auf die vortrefliche Ausstattung der menschlichen Natur, und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens, kann eben so wohl genugfamer Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden.“ Der Grund der Ueberzeugung ist in allen Fällen dieser Art bloß subjectiv, wäre unser Erkenntnißvermögen nicht ursprünglich und wesentlich so gerichtet, daß es überall Einheit, Ge-

setzmässigkeit, und sich gleichbleibende Fortdauer voraussetzen müßte, so würde der von Kant so genannte doctrinale Glaube nimmermehr erfolgen können. Ich kann nicht umhin, hier zugleich zu gestehn, daß mir der grose Weltweise diesen Glauben zu sehr als Kleinigkeit zu behandeln scheint, und hierinn gewiß in Widerspruch mit der Erfahrung geräth, welche deutlich genug zeigt, daß er mit einer festen, siegenden Stärke in den Geistern der Menschen herrscht. Zwar fordert der subjective Grund desselben nicht *so augenblicklich* Entscheidung, wie es bey der Sittlichkeit der Fall ist; allein seine Wirksamkeit ist dessen ungeachtet unwiderstehlich, und mit der Entwicklung der Vernunft selbst nothwendiger Weise verbunden. Es giebt Situationen, wo er zu wanken scheint, und nicht die Lebendigkeit und Energie besitzt, welche der Mensch für seine völlige Befriedigung wünscht; allein, sollte denn dieß bey dem moralischen Glauben der Fall nie seyn, sollte es Schande machen, frey zu gestehen, daß auch dieser nur in Stunden einer entzückten Andacht seine volle, Geist und Herz erfüllende Kraft äußerte? — Allein, ob schon Kant mir den doctrinalen Glauben zu geringfügig darzustellen scheint, so bin ich doch keinesweges der Meynung derjenigen, welche ihm den Vorwurf machen, er habe zu festes Zutrauen und zu grose Erwartungen auf den *moralischen* gesetzt. Dieser ist unstreitig der, welcher dem Menschen am iannigsten und eigensten beywohnt.

Der ausführliche Vortrag des moralischen Glaubensgrundes an Gott und Religion gehört in den Abschnitt von den Beweisen für die Wirklichkeit Gottes. Hier nur die Gründe der Möglichkeit und die Organisation eines solchen Glaubens.

Die subjectiven Beschaffenheiten des Menschen sind alle dem Daseyn nach bedingt; es giebt keine, welche durch sich selbst erklärt und begriffen werden könnte. Allein nur eine einzige von allen legt ihm einen unwiderstehlichen Zwang auf, im Momente und für immer über ihren letzten Grund und höchsten Zweck zu entscheiden, dringt also, bey der Ermangelung objectiven Erkenntnisses, auf einen befriedigenden Glauben an Gott und Religion. Wenn es darauf ankäme, im Voraus, und ohne sie noch selbst zu wissen, zu bestimmen, was das für eine Beschaffenheit seyn müsse, so würden keine höhern Forderungen an sie ergehen können, als folgende:

I) Dafs sie die oberste unter allen Beschaffenheiten des Menschen sey, und zwar:

- | | |
|-------------------|---------|
| a) der Herrschaft |) nach; |
| b) der Würde | |

dafs sie also a) ohne von einem andern Vermögen abhängen zu müssen, über die übrigen alle gebiethe, allen Gesetze vorschreibe, ohne selbst, von irgend einem andern dergleichen zu empfangen, sich selbst durchaus Regel und Richtschnur sey, dafs in ihr die wahre Selbstständigkeit und Eigenmacht des Menschen liege; b) ohne alle Beziehung auf einen äussern Zweck, wozu sie etwa

Mittel wäre, unwandelbaren Werth besitze, an sich trefflich und gut sey.

2) Dafs sie für sich ein dem Wesen nach deutlich zu verstehendes und zu begreifendes Ganzes ausmache, vollendet, unzweydeutig und ausnahmelos sey.

3) Dafs sie, als das, was sie ihrem Wesen nach ist, keinesweges als Glied der Sinnenwelt betrachtet werden könne, nicht unter den Bedingungen und Gesetzen derselben stehe, sondern auf eine übersinnliche Sphäre der Wesen, auf ein Reich hinweise, worinn ganz andre Gesetze herrschen, als in der Welt der Erscheinungen, dafs also der Mensch im Bewustseyn derselben seine überirdische Wirklichkeit und seine Einbürgerung in ein höheres System der Wesen anerkenne.

4) Dafs sie uns zwingen, über ihren letzten Grund und höchsten Zweck fest und für immer zu entscheiden, theils wegen des unerschöpflichen Interesses der Contemplation derselben, theils und besonders wegen der dringenden Nothwendigkeit, durch sie und ihr gemäß zu handeln, und dafs sie uns zwingen, über ihren letzten Grund und höchsten Zweck auf eine Weise zu entscheiden, welche mit ihrem Wesen und ihrer vollkommensten Wirksamkeit völlig harmonirt, jede Meynung zu verwerfen, welche derselben entgegen ist, und dafs nur durch Annahme einer Gottheit, nach dem ächten theistischen Sinne (III. Betr. S. 51.) die Möglichkeit ihres Daseyns und ihrer Natur begriffen werden könne.

Diese Forderungen nun treffen in derjenigen Beschaffenheit des Menschen vollkommen zusammen, welche wir die Moralität desselben nennen, und welcher jedes Individuum durch sich selbst bewußt wird.

1) Die Moralität ist die oberste unter allen Beschaffenheiten des Menschen, der Herrschaft, sowohl als der Würde nach. Im Besitze und Vermögen derselben erkennt sich der Mensch als frey von allem äußern Zwange, als erhaben über jeden Einfluss fremder Kräfte, als selbst Gesetze gebend, und nur seinen eignen unterworfen. Im Bewußtseyn und der Betrachtung derselben erkennt der Mensch etwas, was an und für sich gut ist, ohne auf irgend etwas bezogen werden zu dürfen, ein in sich vollendetes, sich selbst genugsames Gutes. „Es ist überall nichts in der Welt,“ sagt der Verfasser der Metaphysik der Sitten, „ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, als allein ein *guter Wille*.“ Der gute Wille ist in jeder Rücksicht das Höchste und Beste, was der Mensch kennt, im ganzen Umfange der erkennbaren Dinge. Müssen wir uns nicht alle Kräfte der physischen Welt als ihm untergeordnet denken, schreibt nicht unsre Vernunft ihm zu Folge der ganzen Natur Gesetze vor? Gesetze, welche von ihrer Heiligkeit nichts verlieren, und wenn sich alle Kräfte der Natur gegen sie empören? Gilt uns irgend etwas im Reiche der Wesen für gut, ohne Beziehung auf den *guten Willen*? Kann irgend eine Erscheinung wirklichen Werth haben, wenn nicht

ein Schimmer der Sittlichkeit auf sie zurückfällt? — Wenn nun diese Beschaffenheit ohne gewisse religiöse Ueberzeugungen für den Menschen etwas ganz sinnloses, oder wohl gar widersinniges ist, muß sich der Mensch nicht zur festen Annahme derselben gezwungen fühlen?

2) Das reine Sittengesetz, der Grund aller Moralität, liegt in der Vernunft, als ein dem Wesen nach deutlich zu verstehendes und zu begreifendes Ganzes, vollendet in sich selbst, unzweydeutig und ausnahmelos. Jedes Seelenvermögen hat Principien und Gesetze, allein keines hat ein so ganz selbstgenügendes, in sich beschlossenes, in sich und durch sich allein ein System bildendes Princip, als die praktische Vernunft. Ich möchte sagen, es sey in der ganzen uns erkennbaren Welt kein Vermögen, das ein so bestimmtes unabänderliches Ideal für seine Wirksamkeit befasste, als dieselbe, ein Ideal in seinen Umrissen so sicher und unverrückbar, daß eine Vernichtung desselben nicht einmahl für einen Augenblick zu denken ist.

3) Der Mensch erkennt sich im Bewußtseyn seiner Moralität, ohne noch über den letzten Grund davon entschieden zu haben, als Glied einer übersinnlichen Welt an, in welcher eine andre Ordnung der Dinge herrscht, als in der Sinnenwelt, deren Bürger er zugleich ist. Das ursprüngliche reine Sittengesetz der Vernunft ist so ganz anders, denn alles, was die sinnliche Natur darbiethet, unterwirft sich so wenig dem noch so gewaltigen Zwange ihrer Kräfte, widerspricht oft so

fest und unwiederruflich dem Gange ihrer blinden Wirkungen, verdammt oft so richterlich streng die Anforderungen ihrer verführerischen Reitze, wenn sie den Menschen gegen dasselbe empören wollen, daß der Mensch sich im Gefühle eines Daseyns erheben muß, mit welchem das Sinnenleben gar nicht nothwendig verknüpft ist, eines Daseyns, welches in eigener Kraft fortdauern kann, wenn auch alle Quellen von diesem versiegen. Wie fest müssen Ueberzeugungen ruhen, die mit dieser Beschaffenheit nothwendig verbunden sind!

4) Wenn der Mensch sich des Philosophirens über alle Beschaffenheiten seiner Natur auch enthalten kann, so ist er doch gezwungen, über seine Moralität zu philosophiren, so bald seine Vernunft dieser Handlung fähig ist. Ist die Moralität im Menschen die oberste Beschaffenheit, sowohl der Herrschaft als der Würde nach, so wird keine Meynung im Menschen (von entwickelter Vernunft,) festen Sitz nehmen, keine sich innig in seine Natur einverleiben können, welche derselben widerstritte, oder sie aufhübe; nur diejenigen, welche mit der vollkommensten Wirksamkeit des moralischen Vermögens harmonieren, werden für immer in seiner Seele haften, werden so ganz unauflöslich Eins mit ihr werden, daß man ihr einen Theil ihrer selbst zu entreißen schiene, im Fall man sie ihr entziehen wollte. Der Glaube an Gott kann diesem nach nicht fester gegründet werden, als wenn man zeigt, 1) das moralische Vermögen des Menschen könne so, wie es da ist, nicht daseyn, wenn es keinen Gott gebe, die An-

nahme eines Gottes sey die einzige Bedingung, unter welcher der Mensch die Wirklichkeit und den Charakter desselben gedenken und begreifen könne; 2) die Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes sey die Bedingung einer *vollkommenen Wirksamkeit* des moralischen Vermögens, es müsse die menschliche Vernunft demnach in Widerstreit mit sich selbst gerathen, wenn sie das Daseyn Gottes leugnete, oder doch nicht annähme, und zugleich dem Sittengesetze strenge Folge leisten zu müssen glaubte; nun könne sich aber die Vernunft nimmermehr durch das Sittengesetz *nicht verbunden* und ihm den Gehorsam versagen zu dürfen glauben, wenn sie sich seiner bewusst wird, sie müsse also die Ueberzeugung für wahr halten, welche mit der Anerkennung der ursprünglichen moralischen Verbindlichkeit nothwendig verknüpft ist.

Man sieht aus allem bis jetzt von mir Gesagten, daß ich von Kant in Rücksicht des moralischen Glaubensgrundes für Religion gewisser maassen abweiche. Ich bemerke nämlich im Menschen, wiefern er ursprünglich Moralität besitzt, und den Besitz derselben als höchsten gemeinschaftlichen Charakter seiner Gattung anerkennt, ein gedoppeltes Bedürfnis, welches ihm religiöse Ueberzeugung aufdringt: *a) ein contemplatives Bedürfnis; b) ein praktisches Bedürfnis der Religion.* Kant gründet den Glauben an Gott bloß auf das zweyte; mir scheint es, als ob die Natur ihn auch an das erste geknüpft habe, als ob die bloße theoretische Contemplation der Sittlichkeit zur Religion hinleite.

I. Unter allen Gegenständen der erkennbaren Welt vermag keiner *die* Wirkung auf die Vernunft hervorzubringen, welche das Gesetz der Moralität des Menschen auf sie macht, wenn sie ihr ganzes Vermögen auf seine Betrachtung heftet. Die äußere Natur in der unerschöpflichen Fülle ihrer Schöpferkraft, der unendliche sternenvolle Himmel erfüllen mit gränzenloser, immer wachsender Bewunderung; allein wenn man von dieser Sensation wegrechnet, was der Mensch aus sich selbst nahm, die Beziehung auf einen vollendeten guten Willen und seinen nothwendigen Zweck, so bleibt nichts zurück, als ein blindes uninteressantes Staunen. Die Betrachtung des ursprünglich der menschlichen Natur inwohnenden guten Willens stellt uns in dem erhabensten Bilde das Ideal der größtmöglichen Vollkommenheit eines endlichen Wesens dar, nicht als zufälliges Erzeugniß üppiger Phantasien überspannter schwärmender Köpfe, sondern als charakteristische Bedingung eines wahrhaft menschlich seyn sollenden freyen Lebens, als unabtrennbares, in keinem Zuge veränderliches Muster für die Handlungen der Menschheit. Schon im Einzelnen ist das moralische Gesetz ein Gegenstand von unermeßlicher Erhabenheit und unerschöpflichem Interesse, der Mensch muß sich im Gefühle seiner selbst mit Entzückung erheben, wenn er es mit reinem ungetäuschten Blicke, gelöst von den drückenden Banden sinnlicher Neigungen, anschaut. Allein wir können das Sittengesetz im Einzelnen nicht betrachten, ohne daß sich uns eine ganze geschlossene Welt moralisch ausgestatteter und

verbundener Wesen darstellte, ein Reich, in welchem die Vernunft zahllos vervielfältigt und doch durchaus sich selbst gleich, nach ewigen Gesetzen gebiethet und richtet; und welch einen Anblick gewährt eine solche Welt! Vermag die reichste kühnste Phantasie ein System von Kräften zu erdichten, dessen Gesetzgebung so ganz durch sich selbst unüberschwengliche Ehrfurcht und Liebe forderte? Allein, was sie erfinden möchte, wird immer unendlich weit zurück bleiben, und wenn sie sich auch in ihrer Dichtung jenem Muster näherte, so wird es sich immer zeigen, daß sie die schönsten Züge von ihm selbst erborgte. Die Vorstellung des *daseyenden* Systems *moralisch vernünftiger* Wesen kann allein sich selbst übertreffen, wenn sie sich ganz entwickelt, und von allem fremdartigen reinigt. Da erscheint dem betrachtenden Denker ein völlig ausgezeichneter durchgängig bestimmter Grundriß einer heiligen, friede- und harmonievollen Welt, nicht ein Grundriß von der gemeinen Art, dessen Ausführung der Willkühr eines Liebhabers überlassen ist, nein; ein Grundriß, der in allen seinen Zügen das unnachlässliche Geboth, ihn zu realisiren, selbst befaßt. — Bey dieser Contemplation kann der Mensch nicht stehn bleiben, und, wenn er auch auf sein praktisches Bedürfnis in diesem Augenblicke nicht Rücksicht nimmt, so ist die Betrachtung des Gegenstandes allein genug, ihn zur Entscheidung über den letzten Grund desselben zu zwingen. Dieser Fall aber, daß Contemplation allein, den Menschen unwiderstehlich zu einer solchen Entscheidung be-

stimmt, und mit Sicherheit zur Religion leitet, ist der einzige in seiner Art, so gewiss, als es keinen ähnlichen Gegenstand giebt, keinen, der den Menschen mit einem solchen Interesse erfüllt. Der Grund der Entscheidung ist subjectiv, ist das Interesse selbst, welches die theoretische Vernunft bey Betrachtung der Moralität so innig und überwindlich stark fühlt; allein dieses Interesse ist das reinste Vernunftinteresse, welches möglich ist, es bezieht sich auf etwas, was *an sich gut, über alles gut* ist. Die ganze physische Natur kann nichts aufweisen, was uns in den Zustand einer *solchen* Betrachtung versetzen könnte, alle Vollkommenheiten, die sie darstellt, sind bloß relative, beziehungsweise gültige Vollkommenheiten, und keine von allen gründet sich auf so bestimmt und in sich vollendet dargestellte, gleichsam mit *einer* Anschauung der Vernunft zu fassende Principien, keine von allen dringt, für sich allein, dem Menschen Entscheidung über ihren letzten Grund und höchsten Zweck ab. Deshalb kann auch der sogenannte physikotheologische Beweis für sich allein, ohne Verbindung mit moralischen Gründen, keine feste Ueberzeugung bewirken, wie ich im künftigen ausführlich zeigen werde. Er kann es nur dann, wenn er mit dem contemplativen oder praktischen moralischen Beweise verknüpft wird.

II. Ich unterscheide von dem contemplativen Bedürfnisse des moralischen Menschen das praktische desselben, welches eintreten muß, wiefern er dem Sittengesetze gemäß zu handeln, ohne Einschränkung und Nachlaß durch die Vernunft verbunden

ist, und doch diese Verbundenheit nur unter der Bedingung für vernunftmäſsig halten kann, daß es einen Gott gebe, von deſſen vollkommen gutem Willen, vollkommener Weisheit und Macht, die Beſtimmung der Welt und des Menſchen abhängt. Dieſs iſt die Beweisart, auf welche Kant die Wahrheit der Religion zurückführt, wiefern wir durch *natürliche* Leitung unſrer eigenen Vernunft zu ihr gelangen können; eine Beweisart, welcher man auf keine Weiſe weder die Neuheit, noch die unwiderſtehliche Ueberzeugungskraft mit Grunde abſprechen kann, welche ihr von ihrem Urheber beygelegt wird. Nur bedenke man wohl: 1) daß Kant keinesweges behauptet, es ſey vor ihm niemand durch den moralischen Glaubensgrund überzeugt worden, und es habe erſt ſeiner Entdeckung bedurft, um den Menſchen dieſen Weg zur Gewiſſheit zu eröffnen. Eben ſo wenig als Kant glaubt, durch ſeine Metaphyſik der Sitten und Kritik der praktiſchen Vernunft den Menſchen das reine Sittengeſetz allererſt eingepflanzt zu haben, eben ſo wenig wird er ſich einbilden, er habe es erſt durch ſeine Moraltheologie möglich gemacht, daß Menſchen durch das Bewußtſeyn ihrer urſprünglichen moralischen Verbundenheit von den Wahrheiten der Religion überzeugt werden können. Er behauptet vielmehr eben, daß der eigentliche wahre Grund aller bloß natürlichen, innigen und feſten religiöſen Ueberzeugung von jeher nichts anders, als das Bewußtſeyn der Moralität geweſen ſey; zugleich aber freylich, daß die Philoſophen die Organi-

fation des Naturglaubens an Gott und göttliche Dinge nicht gehörig beobachtet, oder doch nicht richtig und vollständig genug entwickelt haben. 2) Dafs er gar nicht läugnet, dafs mehrere Weltweise und Theologen, vor ihm, die Moralität als ein Moment der Ueberzeugung in der natürlichen Religion behandelt haben, sondern nur soviel sich mit Recht zueignet, dafs kein bekannter Denker vor ihm *den im Bewusstseyn der Moralität gegründeten innern Zwang*, einen Gott zu glauben, so wahr, vollständig und bündig aus *seinen bestimmten Principien* entwickelt und dargelegt hat. Das erstere zu läugnen, setzte eine Unkunde der philosophischen Geschichte voraus, welche bey einem Gelehrten, wie er, gar nicht zu denken ist, und welche ihm, ausdrücklich oder versteckt, zuzutrauen, einen hohen Grad, ich weifs nicht, ob mehr von Einfalt oder von Vermessenheit verrathen würde. Schon im Crusius fand ja Kant bey der Lehre vom Daseyn Gottes der Moralität gedacht, und aus dem Daseyn eines *Gewissens* im Menschen einen Beweis für das Daseyn Gottes hergeleitet. Allein so lange noch kein Weltweiser die moralische Vernunft mit *der* Schärfe zergliedert, und ihre Principien mit *der* Bestimmtheit und Vollständigkeit dargelegt hatte, als es nun Kant gethan, war es auch nicht möglich, den nothwendigen Zusammenhang des Bewusstseyns der uns inwohnenden moralischen Vernunft mit den Wahrheiten der Religion so bestimmt und vollständig anzugeben, als es von ihm geschehen ist. 3) Dafs er gar nicht in dem Wahne steht, als ob nun, nach

Erscheinung seiner Schriften, *alle* Menschen von der Wahrheit der natürlichen Religion durch seinen Beweis überzeugt werden würden. Diefes setzte einen Mangel an Menschenkenntniß voraus, welcher Kanten nur von denen zugeeignet werden könnte, die selbst damit gestraft wären. Nur diejenigen glaubt er, wie es aus allen seinen Aeufserungen erhellen muß, einer festen Ueberzeugung auf dem moralischen Wege fähig, welche ein vorzüglich reines, helles, immer gegenwärtiges und angelegentlich dringendes Bewußtseyn ihrer angebohrnen moralischen Verbindlichkeit nach deren ganzem Umfange, und demselben zu Folge ein zartes, immer waches und strenges Gewissen besitzen. „*Sorget ihr nicht*,“ sagt er an irgend einem Orte, „*dass ihr vorher, wenigstens auf dem halben Wege, gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtiggläubige Menschen machen* *)!“

Die Nothwendigkeit der Ueberzeugungskraft des Kantischen moraltheologischen Beweises ruht am Ende auf der Nothwendigkeit der Vernunft, mit sich selbst einstimmig zu seyn. Wäre dieses nicht für dieselbe Bedürfnis, könnte sie, im ge-

*) S. Krit. d. r. V. im Abschnitte von *Meinen, Wissen und Glauben*. Herr Jakob drückt sich in seiner bereits mehrere Male angeführten Preisschrift sehr gut darüber aus, wenn er sagt: *der Glaube des Menschen an Gott und Unsterblichkeit müsse gerade so groß und stark seyn, als der Glaube desselben an seine Pflicht.*

sunden Zustände ihrer Wirksamkeit, mit sich selbst im Widerstreite seyn, so könnten sich in einem und demselben Menschen unbedingte Anerkennung der Verbindlichkeit des Sittengesetzes, und entschiedene Längnung der Wirklichkeit Gottes vertragen. Allein da *Einigkeit mit sich selbst* gleichsam eine Bedingung des Lebens der Vernunft ist, und sie keinesweges zwey Urtheile, die einander entgegen sind, zugleich für wahr halten kann, so ist *festе Ausübung der wahren Moralität*, und *entscheidender Atheism* in einem und demselben Subjecte nicht möglich. Man verstehe meine Worte wohl; ich sage: *Ausübung der wahren Moralität*, schliesse damit alle bloß *dem Scheine nach* moralisch gute Handlungen aus, und beziehe mich bloß auf diejenigen, welche durch *Bewusstseyn und Einsicht der Verbindlichkeit mit vollkommener Freyheit* vollbracht werden. Alle diejenigen fallen also hier weg, welche in einem bewußtlosen Mechanismus, in Laune, in Weichlichkeit und andern Urfachen, ihren Grund haben; nur die werden in Rechnung gebracht, welche durch freye, innige Ueberzeugung von der Wahrheit und Vernunftnothwendigkeit der Pflicht wirklich werden. Ich sage ferner, *festе Ausübung*, d. h. eine solche, die nicht etwa bloß dann eintritt, wenn keine Schwierigkeiten, keine Hindernisse zu überwinden sind, sondern selbst durch die größten Aufopferungen nicht gehindert wird. Ich sage endlich *entscheidender Atheism*, d. h. ausdrückliche, von keinem Zweifel gestörte Fürwahrhaltung des Urtheils, daß kein Gott sey.

Wenn die menschliche Vernunft *durch ihre Natur* unwiderstehlich gezwungen ist, einen Satz für wahr zu halten, ohne alle weitere Bedingung und Einschränkung, so muß es ihr 1) unmöglich seyn, einen andern für wahr zu halten, durch dessen Wahrheit die Wahrheit von jenem aufgehoben würde. 2) muß es für sie nothwendig seyn, alle die Sätze für wahr zu halten, welche mit jenem Satze nothwendig verknüpft sind, und ohne deren Fürwahrhaltung sie jenen Satz, zu dessen Fürwahrhaltung sie doch durch ihre eigene Natur gezwungen ist, nicht rechtmässiger Weise für wahr halten könnte. Für diese Beschaffenheit der Vernunft läßt sich kein weiterer Grund angeben, als daß sie Vernunft ist, und diese Consequenz zu ihrer Natur gehört. Der Grund ist also bloß subjectiv.

Die theoretische Vernunft kann keine realen Erkenntnisse einer übersinnlichen Welt liefern, allein sie hat zureichenden Grund, die Wirklichkeit einer übersinnlichen Welt zu behaupten, und die unzubezweifelnde Möglichkeit, daß in derselben es Naturen, Gesetze, Ordnungen, und durch dieselben gebildete Systeme geben könne, welche wir nach der jetzigen Einschränkung unsers Erkenntnisvermögens auf die Erkenntnis der Sinnenwelt, nicht zu begreifen vermögen. Sie kann also von der übersinnlichen Welt weiter nichts wirkliches, positives behaupten, als daß sie ist, nichts weiter läugnen, als daß sie nicht ist.

Nun erkennt dieselbe Vernunft, wiefern sie über die freyen Handlungen des Menschen gebie-

thet, sich ursprünglich und unauflöslich an ein Gesetz gebunden, von dessen Wahrheit und Güte sie so gewiss, wie von ihrem Daseyn überzeugt seyn muß, wenn sie es auch nur ganz an sich, ohne alle Rücksicht auf Folgen betrachtet; sie ist gezwungen, über den letzten Grund und höchsten Zweck ihrer festen Verbindlichkeit durch dasselbe kategorisch zu entscheiden, sieht ein, daß in der Sinnenwelt kein Wesen anzutreffen ist, welches die letzte Bedingung dieser Beschaffenheit ihrer Natur enthielte, daß also dieselbe entweder überhaupt nirgends, oder in einem übersinnlichen zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Wesen liegen muß; daß sich nirgends ein zureichender Grund dafür finde, ist der Vernunft zu glauben nicht möglich, sie müßte sonst das ihr eigene Gesetz für grundlos erklären, sie muß also ein übersinnliches zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges Wesen voraussetzen, so geeigenenschaftet, daß es den letzten völlig zureichenden Grund des Sittengesetzes, wodurch die Vernunft verbunden ist, enthalten könne, denn diese Ueberzeugung ist mit ihrer Ueberzeugung von der Wahrheit des Sittengesetzes nothwendiger Weise verbunden; sie müßte an sich selbst irr werden, müßte an ihrer eignen Natur zweifeln, oder wohl gar sie ganz vergessen, wenn sie die *eine ohne die andre* mit wahrer Innigkeit hegte; sie müßte entscheiden, ihr *vernünftigstes* Geboth sey zugleich das *unvernünftigste*, wenn sie sich streng und unauusnahmelos moralisch verbunden glaubte, und zugleich die Wirklichkeit Gottes läugnete.

Dies sind die Hauptglieder des Triebwerks, durch welches der moralische Mensch unwiderstehlich zum Glauben an Gott und Religion gehoben wird, wenn er ernstlich über sein Verhältniß in der Welt philosophirt. Nicht alle thun dies indessen, und von denen, welche es wirklich thun, bey weitem nicht alle mit völlig deutlichem Bewußtseyn. Allein hier ist nur von denen die Rede, deren Vernunft im vollkommenen Spiele ihrer gesetzmäßigen Wirksamkeit ist, in theoretischer sowohl, als praktischer Rücksicht, wo also keine innre Feder ruhet, sondern alle im lebendigen Wirken begriffen sind. Diese müssen, gedrungen durch ihre Natur, vom Bewußtseyn ihrer Moralität zum religiösen Glauben übergehn. Ich will die praktischen Gründe dieses Vernunftzwanges jetzt im Einzelnen durchgehn.

Die Grundwahrheit, von welcher die Vernunft ausgeht, ist das *Daseyn* des *Sittengesetzes* in den vernünftigen Naturen, und zwar das *ursprüngliche* Daseyn desselben nicht bloß in einigen, sondern *in allen*. So wenig man die Vernunft überhaupt läugnen kann, eben so wenig kann man in ihrem Wesen ein Princip läugnen, nach welchem sie über die freyen Handlungen gebiethet, ein Princip, welches die allgemeine Form für alle Handlungen enthält, welche von dem Gebrauche der Freyheit abhängen. Die theoretische Vernunft *fordert* den letzten Grund für alles, *was ist*; die praktische Vernunft *bestimmt* den letzten Grund für alles, *was seyn soll*. Die erstere hat ein *Princip*, womit sie *fordert*; die letztere ein *Gesetz*, wornach sie *gebiethet*.

und *entscheidet*. Die praktische Vernunft ist in der menschlichen Natur mit einem ununterdrückbaren ursprünglichen Triebe zur Glückseligkeit zusammengestellt; allein sie hat keinesweges mit diesem einen und denselben Grund, kann am allerwenigsten von ihm selbst abhängen, in ihm gegründet seyn. Die praktische Vernunft nimmt bey ihrem Gebothe auf das eigene Wohlfeyn des freyen Wesens nicht Rücksicht, sie gebiethet ihm, sich wahre *Würde*, sich *Verdienst* zu erwerben, das heisst, aus *Achtung gegen das Gesetz der Vernunft*, aus *Gehorsam gegen die Pflicht*, gesetzmässig zu handeln; sie gebiethet ihm also sogar seine eigene Glückseligkeit aufzuopfern, wenn dieses Opfer die Bedingung des Erfüllens einer Pflicht ist. Kant faßt das Gebiethen der Vernunft über die freyen Handlungen in den erhabenen Formeln zusammen: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde: Handle, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.* Dieses höchste aller sittlichen Gebothe liegt unwandelbar im Bewußtseyn des vernünftigen Wesens, ist der bestimmte Gegenstand des Bewußtseyns der Vernunft selbst, wiefern ihr freye Handlungen untergeordnet sind, wird durch nichts verändert, was geschieht, bleibt vielmehr, unerachtet der unermesslichen Summe von wirklichen Handlungen, die ihm entgegen sind, eines und dasselbe. Der Vernunft, als solcher, fällt dies Gesetz auf keine Weise zur Last; (sie müßte sich selbst zur Last fallen, wenn es möglich wäre,) sie erkennt seine in

sich selbst vollendete, gar keines weitem Erweises, keiner Zergliederung bedürfende Treflichkeit in einfacher reiner Selbstbeschauung, und ermisst auf diese Weise den *ganzen Umfang* des Sollens für den Menschen, die *ganze Sphäre* der Pflicht. Alles, was die Vernunft als Pflicht, als moralisch nothwendig anerkennt, muß sie ihrer Freyheit gebiethen, also unnachlässlich die *ganze Sphäre der Pflicht*. Die Vernunft kann vernünftiger Weise nur Dinge gebiethen, welche geschehen können; soll sie also vollendete reine Pflichtmäßigkeit mit Grunde gebiethen, und sich dabey selbst verstehn und billigen, so muß sie überzeugt seyn, ihr Geboth könne wirklich vom Menschen erfüllt werden. Das Bewußtseyn des Gesetzes und seiner vollen Verbindlichkeit ist demnach mit der Vorstellung der Erfüllbarkeit desselben verknüpft. Der Begriff des *uneingeschränkten moralischen Sollens* führt demnach nothwendiger Weise auf den Begriff des *uneingeschränkten moralischen Könnens*. Diese beyden verbundenen Begriffe des Sollens und Könnens würden der Vernunft nur etwas Widersinniges sagen, wenn nicht mit ihnen der Begriff des *wirklichen Ausübens* verknüpft würde; sie muß also von ihnen zu der Vorstellung hingeleitet werden, daß von dem freyen Wesen wirklich dereinst *gethan werden wird*, was *gethan werden soll* und *gethan werden kann*. Dieses läßt sich nun nicht gedenken, ohne eine Fortdauer anzunehmen, angemessen der Forderung der Moralität. Nach den Verhältnissen des jetzigen Lebens kann sich der Mensch nur in sehr geringem Grade dem ihm durch die Vernunft

selbst vorgestecktem Ziele einer ganz reinen Tugend nähern, er muß also eine *Zukunft* annehmen, und da sich für ein *endliches* vernünftiges Wesen *völlige* Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze, das ist *Heiligkeit*, in keinem Zeitpunkte seines Daseyns gedenken läßt, und für dasselbe also nur ein ins Unendliche fortgehender Progressus zu jener obersten von allen Vollkommenheiten möglich ist, so muß er eine ins Unendliche fort-dauernde Existenz und Persönlichkeit desselben voraussetzen.

So postulirt also, um mit Kants eigenem Worte zu reden, die praktische Vernunft die Unsterblichkeit der Seele, d. h. sie muß dieselbe, wiewohl aus der Natur der Seele selbst eben so wenig für als wider dieselbe eine Demonstration geführt werden kann, für wahr halten, weil die Wahrheit derselben mit der Wahrheit des *a priori* uneingeschränkt geltenden Sittengesetzes in der Vernunft unzertrennlich zusammenhängt. Wäre dieses Gesetz nicht wirklich ein ursprüngliches, wesentliches Gesetz der Menschheit, könnte der Mensch entweder seine ganze Verbindlichkeit, oder doch den uneingeschränkten Umfang derselben wegvernünfteln, könnte er es sich in irgend einem Falle als nachsichtlich denken, so könnte keine nothwendige Verknüpfung des Glaubens an Unsterblichkeit mit dem Bewustseyn der Pflicht Statt finden.

Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des rein vernünftigen Willens, und bloß als das betrachtet, leitet es zum Glauben an unendliche persönliche Fortdauer. Allein wenn

auch das vernünftige Wesen hierüber mit sich einigen muß, so hat es doch unwidersprechliches Recht, auf eine Glückseligkeit Anspruch zu machen, die seiner Würdigkeit angemessen sey; es muß *Würdigkeit*, und ihr *proportionirte* Glückseligkeit, als schlechterdings beyammen seyn sollend denken. Sein Emporarbeiten zur Tugend aus reinem Bewußtseyn der Pflicht kann ihm nur in sofern vernünftig scheinen, wiefern es ihm gewiß ist, daß es im Ganzen seiner Existenz in Beziehung auf alle Wünsche seiner Natur nach eben demselben Gesetze eines guten Willens behandelt werden wird, dem es selbst untergeordnet ist, daß es also, wenn es sich der Glückseligkeit durch Tugend würdig gemacht hat, derselben auch theilhaftig werden wird; es muß eben so nothwendig, als es verbunden ist, ohne alle Beabsichtigung von Glückseligkeit *gut* zu handeln aus Pflicht, die seinem Verdienste angemessene Glückseligkeit fordern, oder seine reinmoralische Maxime für unvernünftig und nicht verbindend halten. Allein die *Vernunft* selbst für *Unvernunft* zu halten, ist wenigstens der *Vernunft* nicht möglich, ist ihr eben so unmöglich, als Daseyn für Nichtseyn, Leben für Tod zu halten. Sie ist also gezwungen, eine Bedingung zu suchen, unter welcher ihre gerechten und unnachlässlichen Forderungen befriedigt werden können. In ihr selbst kann der wirkende Grund der künftigen verhältnismäßigen Vereinigung der Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht liegen, eben so wenig in den Kräften der physischen Natur, sie muß also das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der

gesamten Natur voraussetzen, welche den Grund der Sittlichkeit des Menschen, und der künftigen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthält, einen Gott.

Dies sind die Grundlinien der Kantischen Methode, die Wahrheit des Glaubens an Gott aus moralischen Gründen darzuthun, einer Methode, welche schlechterdings keine ähnliche vor sich hat, auch keinesweges haben kann, da sie ganz auf der Kantens eigenthümlichen Theorie der Sittlichkeit beruht. Der feste Grund derselben ist das in der menschlichen Vernunft ursprünglich enthaltene Sittengesetz, nach seinem ganzen Umfange, seiner nicht einzuschränkenden Verbindlichkeit. Das vernünftige Wesen besitzt durch dasselbe: 1) nothwendige, unnachlässliche Verbindlichkeiten; 2) nothwendige unnachlässliche Ansprüche auf Glückseligkeit, und kann also die letztern eben so wenig aufgeben, als die erstern. Der Gegenstand des reinen vernünftigen Willens ist also Würdigkeit, glückselig zu seyn, und die ihr angemessene Glückseligkeit selbst. Wiefern nun dieses höchste Gut, *der ursprünglichen Einrichtung der praktischen Vernunft zu Folge*, Gegenstand ihres gesetzmässigen Wirkens seyn *muß*, und es dieses doch, ohne Ueberzeugung von Gott und Unsterblichkeit, vernünftiger Weise nicht seyn könnte, so ist die Vernunft gedrungen, beyde zu glauben. Es giebt ausser diesem Falle keinen einzigen im ganzen Umfange der Möglichkeit, wo man nothwendiger Weise einen nicht zu erweisenden theoretischen Satz fest glauben müßte, wegen eines Bedürf-

nisses. Denn das Bedürfnis des moralischen Menschen, als eines solchen, ist in seiner Art einzig, und hat seines Gleichen gar nicht. Man ist also nicht eben scharfsinnig verfahren, wenn man Kantens Beispiele von Gegenständen einer schwärmerischen Begier einzelner überspannter und verstimelter Menschen entgegengestellt hat, welche oft etwas mit dem feurigsten Wunsche zu verlangen gezwungen seyn können, ohne deshalb ein Recht zu bekommen, das Daseyn davon, (wiewohl es oft von solchen geschieht,) zu glauben. So führte der sonst so tiefsinnige Wizenmann das Beispiel eines Verliebten an, der, indem er sich in eine Idee von Schönheit, welche bloß sein Hirngespinnst ist, vernarrt hätte, schliessen wollte, daß ein solches Object wirklich wo existire. Kant antwortet ihm, wie mir scheint, ganz befriedigend: „Ich gebe ihm hierinn vollkommen Recht, in allen Fällen, wo das Bedürfnis auf Neigung gegründet ist, die nicht einmahl nothwendig für den, der damit angefochten ist, die Existenz ihres Objects postulieren kann, vielweniger eine für jedermann gültige Forderung enthält, und daher ein bloß *subject* u. Grund der Wünsche ist. Hier aber ist ein Vernunftbedürfnis, aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze entspringend, welches jedes vernünftige Wesen nothwendig verbindet, also zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingungen in der Natur *a priori* berechtigt, und die letztern von dem vollständigen praktischen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht.“ Dieß scheint

auch Herr *Ewald* in seiner kleinen Schrift *über die Kantische Philosophie mit Hinsicht auf die Bedürfnisse der Menschheit*, nicht mit gehöriger Schärfe in die Augen zu fassen, und ich kann nicht umhin, einige Worte über seine Parabel: die *Hölenbewohner*, zu sagen, deren letzter Zweck kein andrer ist, denn die Kantische Methode, den Glauben an Gott und Religion zu gründen, als unstatthaft und unbefriedigend darzustellen.

Ich gestehe gern zu, daß man an eine Parabel nicht zu strenge Forderungen machen darf, und daß die eben angeführte Ewaldische in vielen Stücken mit Genie entworfen und ausgeführt ist; allein Kanten ist offenbar Unrecht geschehn, und die Wahrheit seiner Erweismethode für die Religion mehr in Schatten gestellt, als es selbst in einer Parabel erlaubt war. Auch konnte dies kaum anders erfolgen, da die Moralität, worauf sich Kants Beweis gründet, in ihrer Art einzig ist, und es keinen Gegenstand giebt, der nur irgend eine Aehnlichkeit damit hätte. Herr Ewald vergleicht das Menschengeschlecht mit Hölenbewohnern, welche zur Strafe verdammt sind, das Licht der Sonne nicht wieder zu sehn, und findet in dieser Vergleichung wirklich verschiedene treffende Beziehungen auf die Philosophemen der Metaphysiker über das Daseyn und die Natur der Gottheit. „Die Philosophen in der Höle,“ erzählt er, „theilten sich, wie natürlich, in verschiedene Partheyen, und jede fand, wie natürlich, Unphilosophie und Unvernunft in der andern Parthey. Einige behaupteten, Obst und Gemüse sey ehemahls

bey grossen Fackeln reif geworden; und so werde es ausser der Höle noch immer reif. Andre läugneten zwar die Existenz der Sonne nicht; aber sie bewiesen unwiderleglich, daß die ganze Licht- und Feuermasse, im Stein, im Wachs, im Oel, im Talg, — alles zusammen, was an den Körpern leuchte und wärme, Sonne sey. — Einige demonstirten, daß alles in der Welt, also auch das Licht, eine Hauptquelle haben müsse; eine Sonne sey also nothwendig, und wie jedes nothwendige Ding wirklich. Sie bewiesen, daß das Obst und Gemüse nicht reif werden könne ohne Sonnenlicht; und dieß hatte freylich einige Wahrscheinlichkeit, weil es noch keinem jener ersten Philosophen gelungen war, Weintrauben durch Fackelnlicht zu reifen. Sie zeigten, daß die Sonne, als das Ideal von Lichtvollkommenheit nothwendig auch Existenz haben müsse, weil Existenz eine Hauptvollkommenheit sey. Es war bey ihnen völlig ausgemacht, wie die Sonne seyn und nicht seyn, in welcher Richtung sie leuchten müsse, oder nicht leuchten könne; ausgemacht, daß man sie mit gehöriger Würde unbeweglich am Himmel sehe, daß es ihrer Sonnennatur und Sonnentrefflichkeit wesentlich sey, von keinem Auge gesehen und von keiner Nerve gefühlt zu werden. „Was die Hölenbewohner haben, das ist der höchste Grad vom Genuß, was wir Philosophen lehren, das ist der höchste Grad von Weisheit. „Durch diesen Zweck ihrer Philosophie suchten sie wohlthätig ihre Mitbrüder zu gewöhnen an unterirdische Luft und Lampenlicht, und wohlthätig in ihnen zu tödten die schwärmerische Sehn-

fucht nach freyer Luft und Sonnenlicht.“ Vortreflich passend im Ganzen; Züge genug, um den Zustand der Philosophie zu erkennen, in welchem Kant auftrat. Allein, welcher Kenner der Moralthologie dieses Weisen dürfte mit folgender Darstellung zufrieden seyn. „Schon hatten sie ihre Absicht ziemlich erreicht, als ein andrer Philosoph auftrat, der das Gebäude ihrer Demonstration mit fürchterlicher Kraft zerstörte. Er bewies unwiderleglich, daß man über nichts reden, von nichts Beweise geben könne, was außer den Gränzen der Erfahrung liege, daß man also weder die Nothwendigkeit, noch die Entbehrlichkeit, und noch weniger die Eigenschaft der Sonne demonstrieren könne, weil niemand die Sonne gesehen habe. Als man darüber erschrak, so versicherte er, daß er einen ganz andern Beweis geben wolle. — „*Ich möchte gern überall Licht haben; gern weit um mich her sehen,*“ sagt’ er. „Meine Augen reichen sehr weit; bey diesen Lichtern kann ich sie nicht recht brauchen. Ich habe da eine *Lorgnette*, ein *Sehrohr* geerbt; was soll mirs, umschlossen von nahen Felsen? *Meine Vernunft fordert* eine Sonne, und *jede Vernunft*; also muß eine Sonne seyn.“ Die Denker unter den Hölenbewohnern gaben ihm Beyfall, obgleich viele unter ihnen keine Lorgnetten und Sehröhre geerbt, und am Lampenlicht bisher genug gehabt hatten. Aber manche schüttelten die Köpfe. Es wollte ihnen nicht recht einleuchten, daß alles daseyn müsse, was *die Vernunft von einem Paar Hölenbewohnern* fordere.“ In der That dürften diejenigen Leser der Ewaldischen Parabel, welche der Kanti-

schen Philosophie ganz unkundig sind, durch eine solche Schilderung auf den Gedanken gerathen, dieser Weltweise wolle sich entweder mit der philosophischen Welt eine sehr unphilosophische Lust machen, oder er sey, wie viele Theoristen der Vernunft, Zwischenräumen ausgesetzt, wo ihm seine Vernunft nicht pünktlich genug zu Gebote stehe. Die Demonstration des Hölenbewohners ist in der That so beschaffen, daß es gar keine Ungerechtigkeit wäre, wenn die übrigen Herren Brüder in der Höle ihn vor Unwillen zur Höle hinaus an das volle Sonnenlicht führten. Ich begreife nicht, wie ein so geistreicher Mann nicht im voraus die Unmöglichkeit sehen mußte, irgend einen Fall zu dichten, der der Situation des moralischen Menschen, auch nur entfernt, ähnlich wäre *).

*) Ich entwarf vor einem Jahre selbst einen ähnlichen Versuch, in einer Parabel das Verhältniß der Kantischen Philosophie zu den demonstrativen Systemen anschaulich zu machen, kam auch mit der Ausführung bis auf den moraltheologischen Beweis für das Daseyn Gottes. Allein wie sehr ich mich auch bemühte, irgend einen nur dem Scheine nach adäquaten Fall zu erdichten, welcher auf die Situation des Menschen, wie er im Bewusstseyn seiner Moralität und seiner gerechten Ansprüche zum Glauben an Gott übergeht, passend bezogen werden könnte, so gelang es doch nicht. Ich gieng von Möglichkeit zu Möglichkeit über, wählte, verwart, und wählte wieder, bis ich endlich durch genauere Erwägung des Vornehmens selbst die Unausführbarkeit desselben einsah, und den Versuch für immer aufgab. Ich wünschte, Herr Ewald, der so viel Gutes über Kant sagt, hätte dieses auch gethan.

Der Ewaldische Hölenbewohner, welcher die Rolle Kants spielt, muß sich selbst lächerlich vorkommen, wenn er deshalb, weil *seine* Augen weit reichen, und *er* sie bey den Lichtern nicht genug brauchen kann, deshalb, weil *er* eine Lorgnette, ein Sehrohr geerbt hat, berechtigt zu seyn glaubt, das Daseyn einer Sonne anzunehmen. Beydes ist etwas ganz Zufälliges, bloß Individuelles. Ganz anders bey der Kantischen Methode; die Moralität kommt nicht diesem oder jenem Individuum, sondern der ganzen Gattung Menschheit zu, muß also bey einem jeden Einzelnen gefunden werden, welcher dazu gehört. Die Vernunft des Ewaldischen Hölenbewohners fordert eine Sonne wegen der Augen, der Lorgnette und des Sehrohrs ihres Subjectes, also nicht wegen einer Beschaffenheit, die ihr selbst, wiefern sie Vernunft ist, zukommt; Kants Vernunft schließt von ihrer innigsten, eigenthümlichsten Beschaffenheit. Die Vernunft des Hölenbewohners wird keinesweges uneins mit sich selbst, wenn auch die schärfern Augen, ihres Subjects, keinen ihnen angemessenen Sehkreis finden, und Lorgnette und Sehrohr ungenutzt daliegen; die menschliche Vernunft, wie Kant sie mit kräftiger Wahrheit darstellt, zerfällt mit sich selbst, widerspricht sich selbst, wenn sie Verbindlichkeit festhält, und Gott und Unsterblichkeit läugnet.

Ganz räthselhaft würde es bleiben, wie Herr Ewald so schief und beziehungslos dichten konnte, wenn nicht aus dem auf die Parabel folgenden vierten Briefe genugsam erhellte, daß er den Sinn eines *Postulats* bey Kant nicht richtig gefaßt hat

„Es liegt Wahrheit,“ sagt er, „in dem, was Kant sagt, Wahrheit, die ich tief fühle, und in den besten Stunden meines Lebens mit unwiderlegbarer mein ganzes Wesen durchströmender Gewissheit fühle; Wahrheit, die schwerlich ein andrer als Kant so fest halten, und für die speculative Vernunft zubereiten konnte. Wenn schweben nicht Momente vor, wo er im tiefsten Drucke fürchterlicher Leiden aus unwiderstehlichem Instinct zu Gott, als einem Lebendigen, Gegenwärtigen, Erbittlichen, sprach, obgleich seine Philosophie und Theologie vielleicht von einem solchen Gott nichts wufte? Oder, wo das volle, vollauf beseeligte, von Dankbarkeit erstickte Herz einem Gott dankte, bloß, weil es einen Gott bedurfte zum Erguß seines Dankes? wo also unser innerstes Gefühl, das eigentliche *Ich* in uns vom *Bedürfniss* gerade übergieng zum *Gegenstand* des *Bedürfnisses*, zum *Glauben* an dessen *Daseyn*, und das mit einer Gewissheit, gegen die jede Demonstration, o welch elendes Knabenexercitium war. Das ist also nicht zu läugnen, der gesundfühlende Mensch schließt von reinem, ungefuchtem natürlichem Bedürfniss, auf etwas, das dieß Bedürfniss befriedigt. Nein; *schließt* nicht; der Glaube *durchblitzt* ihn mit himmlischer Klarheit in manchem Moment.“ Herr Ewald hält hier offenbar die Kantische Idee nicht fest. Kant hat nie behauptet, daß *jedes* dringende Bedürfniss des Menschen einen festen Glauben an Gott erzeugen könne, sondern stützt sich bloß auf das Bedürfniss des *moralischen* Menschen. Er wird also Herrn Ewald in

Beziehung auf die Gefühle, welche *er* schildert, sehr gern zugeben: „Das sind *Momente*, Stunden; den Nachklang im Herzen mitgerechnet, höchstens Tage. Es ist keine Gewissheit, die *bleibt*; nichts festes, woran man sich immer, auch in *dürren* todten Stunden halten kann. Oft nur eigentliches Blitzlicht, das uns hintennach die Finsterniß um uns her desto peinlicher macht.“ Denn *bloße* Nothdurft, *bloßer* Drang *irgend eines* Bedürfnisses berechtigt zu keinem Glauben an etwas, giebt keine zureichenden subjectiven Gründe, bewirkt also auch keine feste Ueberzeugung; wiewohl in schwärmerischen Gefühlsstunden, wer weiß was nicht für ein zufälliger Wunsch in ein Fürwahrhalten, für den gegenwärtigen Augenblick, übergehn kann. Kant eignet bloß der Moralität des Menschen das Recht zu, einen innern Zwang zu gründen, Gott und Unsterblichkeit vorauszusetzen, und hier fragt es sich, ob er nicht das Recht hatte, den Ideengang, mit welchem der moralische Mensch, so bald er über seine Natur und Bestimmung philosophirt, zum Glauben an die Religion übergehn muß, in deutlichen Schlüssen darzustellen; ob er hingegen, wie Herr Ewald meint, es beym bloßen Gefühle bewenden lassen mußte, ohne es zergliedern und aufklären zu wollen. „Dieser Glaube,“ sagt er, „darf nicht entwickelt, in Vernunftpostulate aufgelöst werden; und auch ein *Kant* durft es nicht, und konnt' es nicht. Ein elektrischer Schlag läßt sich nicht auf das Papier zeichnen, und durch den Verstand läßt sich die Innigkeit einer Empfindung nicht empfinden, nicht mittheilen.

Es ist ein Gefühl, das einer in sich *haben* muß, wenn es ihm etwas seyn soll. Dem speculativen Kopfe ist es nichts; es läßt sich damit kein andrer überzeugen, so wenig jemand durch Zergliederung von Handels Messias für Musik zu gewinnen ist. Bloß die *Innigkeit*, *Lebendigkeit* des Gefühls ist Beweis, daß es analoge Gegenstände geben müsse, aber natürlich kann es bloß *dem* Beweis seyn, der so innig fühlt.“ Herr Ewald scheint die *Gründe* des auf Moraltät gegründeten Glaubens an Religion und das *Fürwahrhalten* davon selbst, zu vermengen. Die *Gründe* müssen *gedacht* und *begriffen* werden, wenn auch nicht mit logischer Deutlichkeit; das *Fürwahrhalten* selbst kann nur *gefühl*t werden. Wenn der moralische Mensch, wegen des Bewusstseyns seiner Moralität, Gott und Unsterblichkeit mit inniger Ueberzeugung glaubt, so hat er vorher Ideen verknüpfen, hat gewisse Sätze im Zusammenhange mit gewissen Gründen vorstellen müssen; dieß ist kein bloßes Gefühl, sondern Handlung des Verstandes und der Vernunft, eine Handlung, welche in der Seele gerade nicht mit völliger Deutlichkeit vor sich zu gehen braucht, um *Ueberzeugung* zu bewirken, welche oft vielmehr schnell, bewundernswürdig, unbegreiflich schnell geschieht, und doch diese Wirkung hervorbringt. Das *Fürwahrhalten* nun entsteht dann, wenn der Satz im Zusammenhange mit seinen Gründen, in solcher Harmonie mit den Gesetzen der Erkenntnißkräfte erscheint, daß Zweifel und Gedenken des Gegentheils nicht mehr möglich ist; dann neigt sich das erkennende We-

ien ihm ganz hin, und wird vom Gefühle eines uneingeschränkten Zutrauens zu demselben erfüllt. Ein Glaube, auf dunkel vorgestellte Gründe gestützt, ist ein sehr unsicherer Glaube. Oft werden wir von Zuversicht zu Sätzen eingenommen, von deren Nichtigkeit wir uns zu unsrer Beschämung überzeugen, so bald wir die Gründe aus ihren Schatten ans Licht ziehn. Sollen wir bey dem moralischen religiösen Glauben vor einer solchen Entdeckung sicher seyn, so müssen wir die Gründe desselben deutlich entwickeln, müssen den Ideen- gang Schritt für Schritt beleuchten, den der Mensch im Bewusstseyn der Moralität, zur Religion nimmt. Das *Gefühl des Fürwahrhaltens* kann nicht aufgelöst, nicht entwickelt, nicht in Ideen und Schlüsse verwandelt werden; allein seine Rechtmässigkeit wird geprüft, indem man die Gründe erwägt, wodurch es erzeugt worden. Was verdient nun Kant für Tadel, indem er uns diejenigen *Gründe des Fürwahrhaltens der Religion* deutlich dargestellt hat, welche im *Bewusstseyn der Moralität* liegen? — indem er gezeigt hat, wie der Mensch, sobald er das Sittengesetz seiner Vernunft in seiner unnachlasslichen Gültigkeit, und nach seinem vollen Umfange, anerkennt, innerlich gedrungen ist, Unsterblichkeit und Daseyn Gottes vorauszusetzen, beyde in der That fordern muß? — Hat er etwa hier „ein unzergliederbares Gefühl auflösen wollen, hat er etwa „das Gefühl in ein Postulat verwandelt?“ Ich finde nirgends, daß Kant habe das *Gefühl des Fürwahrhaltens* der moralischen Religion zergliedern wollen; um dieß zu versuchen ist er zu sehr Phi-

lofoph, weifs als folcher zu gut, was aufgelöst werden kann, und was einfach ift, hat diefs auch mehr als irgend Einer in feinen tiefsinnigften Schriften gezeigt. Allein die *Vernunftgründe*, durch welche diefes *Gefühl* von jeher in reinen Herzen entftanden ift, und der Natur nach nothwendig entftehen mufs, diefe hat er mit völliger Deutlichkeit entwickelt, und dadurch etwas fehr Verdienftliches ausgeführt. Das *Gefühl* hat alfo Kant auch nicht in ein *Postulat* verwandelt. Das *Gefühl* fetzt das *Postulat* voraus, und dafs es wahr fey, mit den Gefetzen der Erkenntnißkräfte des Wefens vollkommen harmoniere. Freylich viele Menschen denken die *moralifchen Gründe*, welche diefes *Gefühl* des Fürwahrhaltens erzeugen, *allezeit* fo dunkel, dafs fie ein bloßes *Gefühl*, und das Denken derfelben ein bloßes *Fühlen* fcheint, fie erheben diefelben nie zur Klarheit und Deutlichkeit; felbft diejenigen, welche fich von diefen Gründen ihres Glaubens ausführliche Rechenschaft gegeben, fie entwickelt und verdeutlicht haben, müffen ihre Kraft auch bey dunkler Vorftellung fühlen. Allein defshalb find dunkel vorgestellte Gründe kein Gefühl, und das dunkle Vorftellen der Gründe kein Fühlen. — Wie ganz ungerecht beurtheilt alfo Herr *Ewald* Kanten, wenn er (S. 48.) fagt: „Kant hat für die Ohren gemahlt, für die Augen *Mufik* gefetzt; das heifse Verlangen der Seele nach einem Gott und einer Unfterblichkeit, das Einer Seelenkraft viel feyn kann und ift, hat er vor das Departement einer andern gebracht, vor der es nichts ift, und nichts feyn kann. Und mich dünkt, Zietens Genie-

plane und Geniethaten könnten vor einem Hofkriegsrath von lauter Staatsmännern keine schlechtere Figur machen, als das innige, lebendige, oft unser ganzes Wesen durchbebende Bedürfnis einer Gottheit, einer ewigen Fortdauer vor dem Richterstuhl der reinen speculativen Vernunft.“ — Ich halte es für unnöthig, noch etwas hierüber zu erinnern, da ich in der ersten Betrachtung umständlich von der Organisation des religiösen Gefühls Glaubens gehandelt habe, und in den nächstfolgenden von den moralischen Beweisgründen für die Wahrheit der Religion ganz ausführlich sprechen muß. Das Einzige wiederhole ich, daß ich durch das Wenige, was ich über Herrn Ewalds Kritik der Kantischen Erweismethode gesagt habe, keinesweges Geringschätzung seiner Schrift verursachen will, die mich mit wahrer Achtung und Liebe ihres denkenden und fühlenden Verfassers erfüllt hat.

III. In der Sinnenwelt selbst kann die Bedingung und der letzte Grund des moralischen Systemes nicht liegen, wovon der Mensch ein Glied ist. Dieser Satz kann und muß in soweit erwiesen werden, daß die volle Berechtigung des moralischen Menschen, einen von der Welt verschiedenen Gott vorauszusetzen, daraus erhelle. Der Kantische praktische moralische Beweis hat hier unstreitig vielen Vorzug. Der Mensch ist in der Situation, von welcher Kant denselben (Beweis) ausführt, gezwungen, augenblicklich zu entscheiden, darf die Entscheidung keinesweges aufschieben. Wenn er nun überzeugt ist, daß es für uns unmöglich ist,

jemals in der Sinnenwelt den letzten Grund der Moralität aufzufinden, so tritt hier ein Zwang ein, sich den Urheber des moralischphysischen Weltsystems ausser der Welt zu denken, und keine Spitzfindigkeit dürfte wohl je einen solchen Glauben erschüttern.

Anhang zur fünften Betrachtung.

Man hegt gemeiniglich das Vorurtheil, als ob Kant in seinem neuen Beweise für die Religion, der Menschheit einen neuen noch unbetretenen Weg zu eröffnen gedenke, um zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit zu gelangen. Das war nie des tiefsinnigen Mannes Meynung. Er wollte bloß das wahre, feste, ewige Interesse darlegen und entwickeln, welches die Menschheit zu diesen Wahrheiten hintreibt, ein Interesse, welches von jeher gewirkt hat, und wirken mußte, weil es in der Natur des Menschen selbst gegründet ist. Unbegreiflich ist es, wie so viele scharfsinnige Denker diese Triebfeder in der Vernunft übergehen konnten, ohne von ihr in der natürlichen Theologie ganz vorzüglich Gebrauch zu machen. Selbst Crusius, der sich durch seine Bestimmtheit und Strenge in der Theorie der Pflichten bey vielen den Namen eines Schwärmers erworben hat, thut es in seiner natürlichen Theologie so flüchtig, daß er den religiösen Glaubensgrund, hergeleitet von dem *Gewissen im Men-*

schen, unter die *blofs Wahrscheinlichkeit* gewährenden Beweise stellt.

Ich finde viele Uebereinstimmung mit dem Kantischen Ideengange in der kleinen Schrift eines vortreflichen Kopfs, des Herrn Girard: *l'ami de la nature, a Paris, 1787.* und ergreife die Gelegenheit, sie dem deutschen Publicum bekannt zu machen. Das Ganze ist dem Scheine nach blofs eine Phantasie ohne gesetzmässige philosophische Ordnung; allein genauer betrachtet kann man diese bey allem oft üppigem Ueberflusse von Bildern nicht verkennen. Die Wahrheiten der Religion sind an das Bewustseyn der Moralität, und die kräftigsten Scenen der äussern Natur geknüpft, mit einer Einfalt, einer Innigkeit und Stärke vorgetragen, welcher wenigstens kein reines Herz widerstehen kann. Ich erlaube mir diese Excursion um so ungescheuter, da die meisten meiner Leser durch die vorhergegangene lange Reihe der abgezogensten Ideen ermüdet seyn dürften, und ich weder an die Regeln eines Systems noch eines Compendiums gebunden bin. Ich übergehe den blofs dichterischen Eingang, und hebe die für meinen Zweck vorzüglich wichtige Stelle aus:

„In jener Hütte am felsigen Gebirge verlebte der fromme Aristée seine friedlichen Tage in Betrachtung der Natur und Erforschung der Wahrheit. Er lehrte und unterstützte die Bewohner dieser Gegenden, floss die der Jugend Liebe der Arbeitsamkeit und Tugend ein, und verbreitete Hoffnung und Glückseligkeit rings um sich her. Sein Andenken ist gesegnet; schaarenweise kommt man,

besucht seine Grabstätte, und geht unter das Dach, wo er wohnte, mit der Andacht, wie man einem Tempel sich nähert.

Der Tag war noch nicht angebrochen, da ich zum erstenmale in diese Einsamkeit kam; tiefe Ruhe herrschte noch über der Luft und über der Erde, unbewegt hiengen die Blätter der Bäume; die Thiere schlummerten, der glückliche Ackermann kostete in seiner Strohütte das Labfal des Schlafs, und die Unschuld athmete noch sorglos vor den Angriffen der Ehrfucht und Unterdrückung. Die allgemeine feierliche Stille öffnete schon im Voraus mein Herz großen Gefühlen, als der Himmel sich allmählich umgoldete, und die flammende Sonne hervortrat. Da bemerkte ich an der Stirne eines Felsen, den sie mit ihren ersten Strahlen beleuchtete, desselben, wo Aristéens Asche ruht, Worte eingegraben von seiner Hand; ich lese, und glaube ihn selbst zu hören. Menschen, deren Vernunft unstät herumirrt, und eine Stütze bedarf, hört Aristéens Worte!

„Ich sah’ das Gestirn des Lichts mit jedem Tage im bestimmten Momente aufgehn, sah alle Planeten des Himmels in regelmässigem Laufe ihre unermesslichen Kreisbahnen durchwandern, sah zahllose Wesen nach den Gesetzen von tausend verschiedenen Instincten, den Menschen allein an der Spitze von allen auf den Pfaden der Sittlichkeit einhergehn; da sagte ich: *Es ist Ordnung im Weltall, und Begriffe der Gerechtigkeit in den Herzen der Menschen.* Die Macht, welche die Ordnung der Natur gründete, und erhält, gab dem Menschen nur ein Ge-

setz der Gerechtigkeit, damit er selbst Schöpfer von Ordnung in seinem Herzen würde.

Alles ist der Regel der Ordnung untergeben; der ewige Wirbel, welcher alle Wesen, Zeiten und Welten ergreift, führt alles nach und nach zum Daseyn, zum Gefühle, zur Vollkommenheit über.

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, fähig der Vervollkommung, fähig des Guten und des Bösen.

Das Gute, was einem solchen Wesen mehr zu Theil wird als Uebel, ist der Maassstab seines Verdienstes, die Mehrheit des Uebels der Maassstab seiner Schuld.

In der moralischen Ordnung kann eben so wenig, als in der physischen eine Wirkung ohne Ursache Statt finden; diess wäre das Gute und das Uebel, welches das Verhältniß des Verdienstes und der Schuld überschritte.

Die Glückseligkeit des Menschen muß mit seiner Tugend, sein Leiden mit seiner Unsittlichkeit in Harmonie stehen; diess ist die unwandelbare Ordnung der Gerechtigkeit und Moralität.

Befcheidene Weisheit leitete Aristéens Antworten bey Fragen, welche man ihm that. Ein Mann von gereiftem Alter fragte ihn, wie er seinen Lebenswandel einrichten solle. „Zieht,“ sagte dieser, „eure Vernunft, euer Gewissen zu Rathe, und thut, was nach eurer Ueberzeugung das Beste ist!“ — „Aber die Vernunft ist nur zu oft schwach,

beunruhigt von Leidenschaften, umnebelt von Vorurtheilen; warum sind wir so gebrechlich, dem Laster und Irrthum so unterworfen? Konnte uns Gott nicht gleich gut und gerecht erschaffen?“ — So kann kein Geschöpf beginnen. Ausser der ewigen Gerechtigkeit Gottes muß sich jede andre erst durch freye Ausübung der Tugend entwickeln. Hätte Gott ein Wesen von reiner sittlicher Güte geschaffen, unfähig irgend zu fündigen, so war die Tugend dieses Geschöpfes Tugend der Gottheit selbst, ohne Verdienst, ohne Würdigkeit der Belohnung. Die Hand, welche der äußern Natur ihren festen Gang vorschrieb, konnte unsern Herzen allerdings Fesseln und Zwang anlegen. Aber Freyheit war für das sittliche System nothwendig, denn ohne sie ist Verdienst und Lohn unmöglich. Die Freyheit, welche Gott dem Menschen gab, ist das größte Wunder der Schöpfung. Das Nichtseyn in Daseyn zu verwandeln, ist das Meisterstück seiner Macht, Wesen tugendfähig zu machen, das Meisterstück seiner Weisheit.“ — Ihr redet von Gott, Aristée; aber dieses Wesen ist so fern von uns! Der Mensch kann ihn nicht anschauen und nicht begreifen“! — „Was würdet ihr,“ antwortete Aristée, von den Insecten sagen, die unter unsern Füßen kriechen, wenn sie, wie wir, den Lauf der Gestirne zu ermessen begehrten? Sähen wir Gott, wie wir die Sonne sehen, so wäre das moralische System vernichtet.“

Bey diesem Gedanken sammelte sich der Mann, und brach, nach einem kurzen Schweigen, in die Worte aus:

„Unerfaffener Urquell aller Ordnung, erste Ursache der Dinge, unsichtbarer Beweger und Lenker des Weltalls, unerreichbar ist für 'den Blick des Menschen deine Ewigkeit, deine Unendlichkeit, dein ganzes Wesen, und so muß es nach dem Plane deiner Weisheit seyn. Wenn uns deine Wahrheit und alle deine göttlichen Eigenschaften im vollen Glanze erschienen, wir würden, in unaufhörlichem Entzücken verlohren, unsre Bestimmung auf Erden nicht erfüllen können; und erinnerte uns auch die Natur an die Pflichten der Menschheit, so würde die Anschauung der himmlischen Vollkommenheiten uns mit unwiderstehlichem Zuge zum Guten fortreißen, und unsre Tugend würde kein Verdienst haben.

Aber, wenn du auch, großer Gott, dem schwachen Sterblichen dein Wesen verbirgst, so kündigt ihm dennoch alles deine Macht, Gerechtigkeit und Güte an.

Meine Augen werden nicht vergebens die Wunder der Natur sehen. Erhabenes Staunen erfüllt mich beym prachtvollen Schauspiele deiner Himmel; und in Dankagung zerfließ ich, wenn ich die fruchtreiche Erde betrachte; genieß ich ihre Güter, dann bete ich deine Güte an, treffen mich ihre Uebel, dann bet' ich die Plane des unwandelbaren Wesens an, dessen Wege mir unbekannt sind, und lege mit Zuversicht meine Uebel und meine Ergebung in die ewige Wage seiner Gerechtigkeit. Meine ganze Seele giebt sich ihm hin, mein Wesen taucht sich unter in die Quelle alles Daseyns und Lebens; da find' ich Hoffnung,

die mein Herz bey den Leiden der Menschheit tröstet.

Aristée liebte die Jugend, unterrichtete sie gern, leitete gern ihre ersten Schritte auf die Bahn der Tugend. Seine Hülfe konnte sich nicht so weit verbreiten, als seine Liebe; aber seine Wünsche und sein Gebet umfasste die ganze Menschheit. Oft sprach er zu Gott in der Ergießung seines Herzens:

„Höchstes aller Wesen, deine Hand bildete den Menschen, um ihn glücklich zu machen; aber deine Gerechtigkeit wollte, daß er durch freye Wahl dessen, was dir gefällt, seine Glückseligkeit verdienen sollte. Daß doch diese kostbare Freyheit das Werkzeug seiner Seeligkeit werde! daß er von ihr *den* Gebrauch mache, wozu Vernunft und Gewissen ihn auffordern! Dann wird sein Herz sich der Gerechtigkeit und Wahrheit öffnen. Dann wird der Tyrann sein eisernes Scepter zerbrechen; dann sinkt der Meuchelmörder zu den Füßen der wohlthätigen Menschheit, der Verleumder zu den Füßen der Unschuld, der Lasterhafte zu den Füßen der Tugend. Dann verschwinden Fanatismus, Aberglaube, tausend sinnlose Irrthümer, wie Gespenster der Nacht vor dem Strahle des schönen Tages. Der Mensch erkennt im Menschen das Geschöpf Gottes, den Bruder, welchen er lieben soll; in Gott den Regierer der Welt, seinen Schöpfer und Vater. Und du, mächtiger Gott, siehst dann in deinen Geschöpfen Wesen, die deiner Liebe werth sind.

O führe sie schnell herbey, diese glückliche Zeit des Lichts und des Friedens; daß die Wahrheit endlich einmahl in wolkenlosem Glanze erscheine, daß die füßen Banden eines allgemeinen Wohlwollens alle Menschen vereinen; daß im Schoosse der Unschuld und Tugend, im Schoosse einer reinen Wollust, die Natur ohne Unterlaß neue Geschlechter erzeuge, die, an sich gezogen von deiner Liebe, sich von Welt zu Welt bis zum Gipfel der Schöpfungen erheben, lobpreisen deine Macht und die Wohlthaten ihres Schöpfers.

So flehte Aristée täglich zu Gott; sein letztes Gebeth, am Tage seines Todes, war dieses:

Der du gleich mächtig und gütig bist, der du mir das Daseyn und die Kraft, dich zu lieben, gabst, Vater der Natur, dein Wille ist der Grund meines Daseyns; aber du wolltest, daß mein eigner nur, Grund meiner Handlungen werde. Ja, daß ich da bin, ich fühl' es, das ist durch dich; aber wenn ich Gutes oder Böses that, ich fühl' es, daß das mein Werk war, und daß ich es auch nicht thun konnte.

Barmherziger Gott, lösche aus meinem Leben alle Züge, die mein Herz nicht für sein anerkennt; du weißt, daß dieses schwache Herz die Tugend ehrte, weißt, daß es dich liebt, und dich anbetet.

Gerechter, guter Gott, ich habe die Gerechtigkeit geliebt, habe Beleidigung vergeben, und die Unglücklichen getröstet. Vergieb mir, wie ich ihnen vergab, erbarme dich deines Geschöpfs, wie es sich seiner leidenden Brüder erbarmte.

Niemand war inniger vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit überzeugt, als Aristée. Als er einst tugendhafte Denker Zweifel über diese trostvollen Wahrheiten erheben hörte, versuchte er ihnen den Glauben mitzutheilen, der ihn so sehr beseeligte. *Natur*, sprach er, *Vernunft*, *Wahrheit*, bringt die, welche euch lieben, zur Erkenntniss, daß ihr nicht durch zufälliges Zusammentreffen der Elemente da seyd, daß eure Fackeln keine blinde Macht anzündete, bringt sie zur Erkenntniss, daß die Materie, welche, belebt vom göttlichen Hauche, alle Wesen gebähren konnte, die Tugend allein nicht zu erzeugen vermochte, und daß diese Tugend, welche sie ehren, nichts wäre, als ein leeres Wort, als ein Wahn grösser Herzen, die Thorheit der Weisen, wenn es keinen Belohner gäbe; laßt sie fühlen, daß jene unsichtbare Macht, welche die unaussprechliche Würde der Tugend schuf, den Guten, der sie liebt, und der Bösen, den sie verachtet, nicht in einem und demselben Nichts begraben kann.

Ich werde in der Folge noch einige Stellen aus dieser interessanten Schrift mittheilen.

Sechste Betrachtung.

Vom Fürwahrhalten, und besonders vom Glauben. —

So gewiss es eine ganz eigene Richtung der Erkenntnißkräfte des Menschen ist, wenn er, verlassen von allen Gründen, hergeleitet aus Einsicht in die Natur eines Gegenstandes selbst, nur gestützt auf das Gefühl eines dringenden Bedürfnisses, welches allein durch ihn befriedigt werden kann, denselben uneingeschränkt für wahr hält; so gewiss muß diese Richtung mit einem besondern, dieselbe auszeichnenden Nahmen benannt werden. Nennt man nun dasjenige Fürwahrhalten, welches durch Einsicht in die wirkliche Natur eines Gegenstandes entsteht, wenn es hinlänglich gegründet ist, ein *Wissen*: so giebt es in der That für dasjenige Fürwahrhalten, was auf bloß subjectiven aber zureichenden Gründen beruht, kein schicklicheres Wort, als *Glauben*. Da diese Benennung so häufig gemißdeutet, und der Gegenstand, welchen es bezeichnet, verkannt wird, so scheint es mir nicht unnütz, etwas umständlicher davon zu handeln. Ich fange vom *Fürwahrhalten* als der Gattung an, und gehe dann erst zu der Art über.

I.

Durch die *Wahrheit* entsteht, wenn ihre Wirkfamkeit durch nichts gehindert wird, das *wirkliche Fürwahrhalten*.

2.

Wenn die Wahrheit nichts anders ist, als dasjenige Verhältniß eines Erkenntnisses zu den unwandelbaren Gesetzen des menschlichen Erkenntnisvermögens, nach welchem sie dergestalt damit harmonieren, daß Zweifel und Gedenken des Gegentheils nicht möglich ist: so ist das Fürwahrhalten nichts anders als das *Gefühl der uneingeschränkten Zuversicht auf ein solches Erkenntniß.*

3.

Das *Fürwahrhalten* ist ein *innres Gefühl* des Subjectes, *welches selbst* nicht aufgelöst, nicht dargestellt, nicht mitgetheilt werden kann.

4.

Alles *Fürwahrhalten* bezieht sich auf *Vorstellungen*, und man kann nichts für wahr halten, denn solche. Alles Fürwahrhalten beruht auch auf *Gründen*; allein nicht alles, sondern nur einiges auf der *Vorstellung der Gründe.*

Man pflegt nur zu gewöhnlich die *Wahrheit* und das *Fürwahrhalten* eines Erkenntnisses zu vermengen, ein Fehler, welcher von wichtigen Folgen ist. Alles *Fürwahrhalten* an sich, ist bloß *subjectiv*, allein nicht alle *Wahrheit*. *Kein Fürwahrhalten* kann aufgelöst, dargestellt und mitgetheilt werden; aber allerdings kann diejenige *Wahrheit*, welche *von Vorstellungen abhängt*. Eine *Wahrheit* ist allezeit eine *Vorstellung*; allein das *Fürwahrhalten* ist nie selbst, eine bloße *Vorstellung.*

Ich erkläre das *Fürwahrhalten* für ein Gefühl der *uneingeschränkten Zuversicht* auf ein Erkenntniß, und glaube damit seinen Charakter bestimmt angegeben zu haben, muß aber den Ausdruck der *uneingeschränkten Zuversicht* näher bestimmen.

Wenn der Mensch auf ein *Erkenntniß uneingeschränkte Zuversicht* setzt, so bezieht er es nicht bloß auf Vorstellen und Denken, sondern bezieht es auch auf Handlungen, die ihm gemäß möglich sind, und bezieht solche Handlungen auf dasselbe. Das *Fürwahrhalten* ist also, dürfte ich wohl sagen, nicht bloß *theoretisch*, sondern allezeit auch *praktisch*; es enthält nicht bloß das Bewußtseyn *logischer* Zufriedenheit, sondern auch das Gefühl der Berechtigung und der Nothwendigkeit, in Thun und Lassen das Erkenntniß vorauszusetzen, und darauf ohne weitere Kritik zu bauen. Beydes ist im *Bewußtseyn uneingeschränkter Zuversicht* auf das Erkenntniß nothwendig enthalten.

Denkende Köpfe haben es den Schwärmern selten zugestanden, daß Wahrheit etwas sey, was sich nicht zergliedern, nicht ausdrücken, nicht mittheilen lasse, haben vielmehr von jeher über Aeufserungen dieser Art gespottet. Ich finde in der Aussage derselben freylich eine Verwirrung zweyer wohl zu unterscheidender Begriffe, aber zugleich eine unläugbare Wahrheit. Schwärmer verwirren in diesem Falle allezeit *die Wahrheit* und das *Fürwahrhalten*; eine Erscheinung, die den kritischen Beobachter nicht in Erstaunen setzen kann. Ihre Erkenntnisse beruhen selten auf deutlich vorgestellten Gründen, sie scheinen mit ihren Gründen

bloß ein Gefühl zu seyn; da nun das Fürwahrhalten wirklich nichts mehr als ein solches ist, so lassen sie alles in Eines, in ein einfaches, wie es ihnen scheint, untheilbares, unausdrückbares, unmittheilbares Gefühl zusammenfallen. Was also das *Fürwahrhalten* selbst anbelangt, so haben sie volles Recht; es ist dieß ein inneres Seelenphänomen, das man nur *in sich fühlen* kann.

5.

Das Fürwahrhalten ist entweder ein unmittelbares, welches keiner Gründe bedarf und keiner Gründe fähig ist, oder ein mittelbares, welches auf Einsicht von Gründen beruht.

6.

Allem mittelbaren Fürwahrhalten liegt ein unmittelbares Fürwahrhalten zum Grunde.

7.

Die Gegenstände des unmittelbaren Fürwahrhaltens sind das eigene Daseyn des Menschen, das Daseyn der Außenwelt, die angeborenen Formen, Gesetze und Principien des geistigen Vermögens. In wiefern das Fürwahrhalten dieser Erkenntnisse nicht von Einsicht der Gründe abhänget, sondern bloße unmittelbare angebohrne Zuversicht des Subjectes auf sich selbst und die Natur ist, so nenne ich es *Naturglauben*.

8.

Alles übrige Erkennen, Begreifen und Demonstrieren, selbst das mathematische Wissen

ruht auf diesem Naturglauben, und kann ohne ihn nicht Statt finden.

Ich muß an das Aergerniß erinnern, welches sich viele würdige Männer an der Aeufserung des Herrn Jakobi genommen haben, *es gründe sich alles Wissen und Demonstrieren auf Glauben* *). „Wir alle werden, sagt er zu Mendelsohn, *im Glauben gebohren, und müssen im Glauben bleiben*, wie wir alle in Gesellschaft gebohren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewissheit streben, wenn uns Gewissheit nicht zum Voraus schon bekannt ist? und wie kann sie uns bekannt seyn anders als durch etwas, das wir mit Gewissheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewissheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist. *Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Ueberzeugung aus der zweyten Hand.* Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiss sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist: so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen.

*) Briefe an Herrn Moses Mendelsohn über die Lehre des Spinoza N. A. 215. 216. 217. 225. 228. 229.

Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andre Körper und andre denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte wundervolle Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, andre wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewissheit, mit der wir uns selbst gewahr werden. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen. „Ferner *): V. Wir können nur Aehnlichkeiten demonstrieren, und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum Voraus, wovon das Principium Offenbarung ist. VI. Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist Glauben.“ Ich glaube eben so wenig, daß Herr Jakobi in diesen und ähnlichen Stellen etwas anders gemeynt habe, denn was ich §. 6. §. 7. §. 8. sage, als daß irgend jemand, welcher den Sinn seiner und meiner Worte gefaßt hat, mit etwas Gründlichem dagegen auftreten könne. Mendelsohn, und seine, mehr von Leidenschaft, als von unbefangener Denkkraft geleiteten Freunde gaben Jakobi's Ausdrücken die schiefste Deutung, welche man sich denken kann, während der seelige Wizenmann in

*) Ebendas. S. 225. 228.

feinen vortreflichen Resultaten, ihn mit edler Freymüthigkeit rechtfertigte. Ich wünschte die einzige Stelle: „*Die Ueberzeugung aus Gründen kann nie recht sicher und vollkommen seyn*“ vernichtet, oder wenigstens mit der nöthigen Einschränkung versehen. Was würde uns der bloße Naturglaube an die Wahrheit des Daseyns unsrer selbst und der äußern Dinge, die Formen, Gesetze und Principien der geistigen Vermögen helfen, wenn es nicht möglich wäre, weiter zu gehn, und sich nach Gründen eine *sichere mittelbar wahre* Erkenntniß zu erwerben? Man hat in der That nicht nöthig, der mittelbaren von Gründen abgeleiteten Wahrheit etwas von ihren Rechten und Ansprüchen zu entziehen, um das Daseyn und die Nothwendigkeit des Naturglaubens zu erweisen, welcher sehr wohl mit der Ueberzeugung aus gedachten und begriffenen Gründen in einem und demselben erkennenden Wesen Statt findet, ja bey einem solchen, wie der Mensch ist, Statt finden muß.

9.

Jeder Versuch, einen wirklichen Gegenstand des Naturglaubens durch Vernunftgründe erklären und begreiflich machen zu wollen, muß, der Natur der Sache zu Folge, zirkelförmig ausfallen.

10.

Alle Vorstellungen, welche einem wirklichen Gegenstande des Naturglaubens widerstreiten, sind falsch und unwahr.

11.

Diejenigen Vorstellungen, welche nothwendig verknüpft sind mit einem Gegenstande des Naturglaubens, sind richtig und wahr.

12.

Das mittelbare Fürwahrhalten beruht entweder auf Gründen, die aus Einsicht in die Natur der Gegenstände selbst hergeleitet sind, auf welche sich die Wahrheiten beziehen, oder auf Gründen, welche aus der Natur des Subjectes hergenommen sind, welches etwas für wahr hält. Jenes Fürwahrhalten nennt man Wissen, dieses, wiefern es, wenn es ächt seyn soll, von der Vernunft abhängen muß, kann man *Vernunftglauben* nennen.

13.

Das Daseyn überfinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen kann man nur in einem Vernunftglauben für wahr halten.

14.

Der Mensch ist doch durch die Vernunft gezwungen, das Daseyn bestimmter überfinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen zu glauben, wenn sie, ohne dasselbe voraussetzen, einen wirklichen Gegenstand des Naturglaubens aufheben und für widersinnig erklären müßte ja, sie muß dieselben gerade so geeigenschaftet glauben, wie sie gedacht werden müssen, wenn dieser Gegenstand des Naturglaubens nicht aufgehoben und für widersinnig erklärt werden soll.

Ich habe mit diesen Sätzen auf noch einfacherm Wege, als es in der vorigen Betrachtung geschehn konnte, die Berechtigung des Menschen zum Vernunftglauben an übersinnliche, zur Sinnenwelt gar nicht gehörige Wesen bestimmt, ja, wie ich glaube, den Fall der Nothwendigkeit eines solchen dargethan.

Der Naturglaube, dieses unmittelbare allereinfachste Fürwahrhalten, ist dem Menschen so unveräußerlich und unwandelbar, als seine eigene Natur selbst, er könnte eher alles vertilgen, als ihn. Gestützt auf diejenigen Grundwahrheiten, welche die Gegenstände des Naturglaubens sind, erkennt er bestimmte Dinge der Aussenwelt, und bestimmte Zustände und Eigenschaften seines innern Gemüthes; erbaut von beyden ein System wirklich objectiv wahrer Erkenntnisse, ein System des Wissens, auf welches er uneingeschränkte Zuversicht setzt, und seine möglichen Handlungen bezieht. Diese Erkenntnisse würden denselben nie aus der Sinnenwelt zur Annahme von Gegenständen hinüberführen, welche gar nicht zur Sinnenwelt gehören, wenn es nicht Grundwahrheiten des Naturglaubens gäbe, welche für das nicht gelten könnten, was sie sind, wenn man nicht das Daseyn eines gewissen übersinnlichen, zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Wesens voraussetzte. So gewiss es aber dergleichen giebt, so gewiss kann der Mensch unmöglich innerhalb der Gränzen der Sinnenwelt seine Gedanken einschränken; er ist gezwungen, aus ihr heraus zu gehn, und dasjenige Wesen zu glauben, ohne dessen Annahme sein Na-

turglaube nicht bestehen könnte. Ein solcher Glaube beruht nun allerdings auf einem Grunde der Vernunft, ist also wahrhafter Vernunftglaube; er unterscheidet sich vom Naturglauben dadurch, daß *dieser* alle Gründe ausschließt, ihrer auch nicht bedarf, *er* aber durch Gründe erzeugt wird, vom Wissen dadurch, daß hierbey eine gedoppelte Beziehung Statt findet, auf den gegebenen Gegenstand und gewisse Grundwahrheiten des Naturglaubens, bey ihm das ganze Fürwahrhalten von einer gewissen Grundwahrheit des Naturglaubens, oder ihnen allen, allein, abhängt, ohne sich auf den Gegenstand als wirklich für Gewahrnehmung und Vorstellung gegeben, beziehen zu können. Das Fürwahrhalten selbst ist eines und dasselbe Gefühl uneingeschränkter Zuversicht auf den Satz.

15.

Unter allen Gegenständen des Naturglaubens ist das Sittengesetz, welches ursprünglich in der Vernunft liegt, der oberste; dieses zwingt uns, wenn es anders hier Grade geben kann, das allerinnigste und festeste Fürwahrhalten ab.

Es ist nichts gewöhnlicher, als daß selbst scharfsinnige Männer dem Verfasser der Metaphysik der Sitten wegen des von ihm aufgestellten höchsten Gesetzes der Sittlichkeit den Einwurf machen: es setze dasselbe immer noch etwas Höheres voraus, ein allgemeineres Kriterium, woraus seine Wahrheit und Verbindlichkeit hergelei-

tet werden könne; man müsse bey aller Ehrfurcht, welche es abdringt, nach einem Warum fragen.

Mir hat dieser Einwurf nie von Wichtigkeit zu seyn geschienen, er läuft offenbar auf eine Forderung hinaus, welche alle Gränzen menschlicher Erkenntniß und Wissens übersteigt. Wenn Sittlichkeit daseyn sollte, so mußte sie von einem Principe abhängen, und zwar von einem obersten Princip; allein dieses Princip konnte nur in Beziehung auf den Menschen, also nur ein relativ oberstes seyn, konnte nur für ihn den zureichenden Grund seiner sittlichen Handlungen enthalten, allein keinesweges überhaupt den zureichenden Grund ihres Daseyns und Wesens. Für dieses Princip giebt es nun allerdings ein höheres Darum; allein dieß ist uns nicht erkennbar, es liegt außer den Gränzen unseres Wissens. Letzte höchste Principien müssen sich bey jedem endlichen Wesen finden, Principien, welche es annehmen und befolgen muß, ohne sich darüber irgend eine weitere Rechenschaft geben zu können, als daß es seine Natur nothwendig mache. Die Philosophie kann nichts anders thun, als diese höchsten Principien angeben, und unwiderleglich darthun, daß sie wirklich *solche* sind; sie wird das Widerspiel von sich selbst, wahre Unphilosophie, so bald sie die Gründe davon *erkennbar* und *begreiflich* machen will. Hat wohl irgend ein Denker schon einen andern erkennbaren Grund des höchsten Principis der theoretischen Vernunft, welches im Satze vom zureichenden Grunde ausgedrückt wird, anzugeben vermocht, als die Nothwendig-

keit der Natur der theoretischen Vernunft? Eben so unphilosophisch als es seyn würde, von diesem Satze eine weitere Deduction geben zu wollen, eben so unphilosophisch wäre es auch, kein höchstes Princip der praktischen Vernunft anzunehmen, oder für das als *höchste* erwiesene noch ein höheres zu verlangen.

Unser *Fürwahrhalten* des *Sittengesetzes* ist also in der That *Naturglaube*, unvermittelt, und uneingeschränkt zuversichtlich. Jede wahrhaft gute Handlung, jede moralische Ueberlegung und Erwägung der Gründe des Thuns oder Lassens setzt den Naturglauben an Moralität voraus. Alles moralische Demonstrieren des Rechten und Unrechten, Guten und Bösen beruht auf diesem Glauben.

Das nach Gesetzen begehrende und handelnde Vermögen des Menschen ist das oberste, und gebiethet allen übrigen. Der moralische Naturglaube ist demnach der wirksamste und stärkste vor allen andern Arten des Naturglaubens. Allein er hat einen Feind neben sich, den *Naturglauben* an das Princip des Vergnügens und des Nutzens, an das Princip der Klugheit, einen Feind, den er bekämpfen soll, und, wenn er seine ganze ursprüngliche Macht aufbiethet, wirklich bekämpfen kann, so oft er ihn in seiner Wirksamkeit hindern will. Wenn der *Naturglaube* an die Moralität, und der *Naturglaube* an die Klugheit in Fällen der Collision ihre ganze Kraft gleich anwenden, so muß nothwendig jener diesen besiegen. Der *Naturglaube* an die Moralität hat außer seiner

unvergleichbaren Stärke auch noch das Auszeichnete, daß der Mensch ihn über alles achten, daß er warmes Interesse und Liebe für ihn hegen muß, welches bey keinem andern Statt findet.

16.

Der Mensch ist gezwungen, auch ohne alle objective Beweisgründe, das Daseyn Gottes vorzusetzen, wenn er, ohne dieses zu thun, den moralischen Naturglauben für vernunftwidrig erklären müßte. Dann muß er *Vernunftglauben* haben, um nicht in seinem *Naturglauben* irr gemacht zu werden. Die Verknüpfung beyder ist nothwendig, und der des *Naturglaubens* wegen angenommene *Vernunftglaube* muß in dem vernünftigen Wesen gerade so stark und wirksam seyn, als der Naturglaube selbst. Man kann aber von diesem Vernunftglauben keinen höhern Grund angeben, als die Nothwendigkeit, dem Naturglauben treu zu bleiben.

Der Mensch besitzt neben seinem Naturglauben an Moralität auch einen Naturglauben an den Werth der Glückseligkeit und des Genusses, zwey verschiedene Naturglauben, welche an und für sich nach verschiedenen Principien zu verschiedenen Zwecken hinwirken, und, wenn nicht irgend ein vermittelndes Erkenntniß eintritt, ewig im Streite sind. Man kann für den letztern eben so wenig als für den ersten einen weitem Grund angeben, als die ursprüngliche unveränderliche Bestimmtheit der menschlichen Natur. Der Na-

turglaube an Moralität macht den Naturglauben an Glückseligkeit und Genuß ganz unwirksam, in denen Zeitpuncten, wo er wirklich *sittlich gute* Entschlüsse hervorbringt; allein wie wohl er in diesen Zeitpuncten alles Vergnügen außer Rechnung läßt, so führt er doch, wenn über die *sittliche* Natur des Menschen, den *wahren* Werth, und *ganzen* Zweck der Sittlichkeit philosophirt wird, zu der Ueberzeugung von dem gerechten Ansprüche auf verhältnißmäßige Glückseligkeit desjenigen Wesens, welches sich wahres sittliches Verdienst erwarb, hin. Der Naturglaube an Moralität vereinigt sich also nothwendig mit dem Glauben an den Werth der Glückseligkeit, aber nur wiefern sie vom Verdienste gefordert wird; er ordnet sich also diesem Glauben unter. Der Naturglaube an Moralität bekommt dadurch keine Modification, so wie er nie seinem Wesen nach verändert werden kann; allein der Glaube an den Werth der Glückseligkeit wird in Glauben an die Nothwendigkeit verhältnißmäßiger Glückseligkeit für das Verdienst verwandelt. Der Naturglaube an Moralität kann ohne diesen also modificirten Glauben an Glückseligkeit nicht bestehn; wenn man den letztern für unvernünftig erklärte, so müßte man eben das vom erstern thun. Betrachtete man nun aber die sinnliche Welt für sich, ohne Gottheit und Zukunft vorauszusetzen: so müßte man in der That den Glauben an Nothwendigkeit der Glückseligkeit für das Verdienst, und dann auch den Glauben an Moralität für nichtige Grillen und einen sinnlosen Zwang erklären. Nun ist es aber unmöglich, ir-

gend einen Naturglauben von seinem Wesen abzutrennen; wenn also, durch Annahme eines Vernunftglaubens an ein übersinnliches, zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges höchstes Wesen, der Naturglaube an Sittlichkeit, und der damit nothwendig verknüpfte Glaube an Nothwendigkeit der Glückseligkeit für das Verdienst völlig begriffen, gerechtfertigt, und der einstigen Befriedigung ihrer Ansprüche versichert werden, und jener Vernunftglaube weder durch ein entgegengesetztes Wissen, noch durch einen entgegengesetzten Glauben geschwächt und verdächtig gemacht werden kann: so muß das vernünftige Wesen jenen Glauben in seine Natur aufnehmen, und eben so innig an ihm halten, als am moralischen Naturglauben selbst.

17.

Der auf den Naturglauben an Moralität gegründete religiöse Glaube wird ungemein befördert und bestärkt durch den Naturglauben an Einheit und Zweckmäßigkeit, welcher der theoretischen Vernunft eigen ist, einen Glauben, welcher, wie der Naturglaube an Moralität, von unmittelbarer, unerweislicher Wahrheit ist, und welcher aufgehoben werden müßte, wenn ihn nicht der religiöse Vernunftglaube unterstützte.

Die *theoretische* und *praktische Vernunft* sind im Grunde ein und dasselbe *Vermögen höchster Principien*; kein Wunder, daß das höchste Princip der theoretischen Vernunft Einfluss auf die Befestigung der Wahrheiten hat, welche mit dem höchsten

Principe der praktischen nothwendig verknüpft sind. Die theoretische Vernunft setzt bey ihrem Erforschen des Möglichen, Wirklichen, und Nothwendigen voraus, daß alles einer gesetzmässigen Einheit untergeordnet sey, und alles derselben untergeordnet bleibe. Diese Voraussetzung beruht auf keiner Erfahrung; denn wie könnte diese, so unvollständig, ausnahmegewöhnlich und zweydeutig, wie sie ist, eine Ueberzeugung von *dem* Umfange und *der* Nothwendigkeit erzeugen? Sie ist eine ursprüngliche reine Grundlage des Wirkens der Vernunft, ist wahrer Naturglaube, von dem wir uns schlechterdings nicht los sagen können, wenn wir ihn auch nie mit Gründen erweisen können. Täglich und stündlich muß er seine Kraft äußern, wenn anders nicht alle Federn unsrer Natur stocken sollen. Kein Wunder, daß es uns unmöglich ist, Sätze für wahr zu halten, wodurch er eingeschränkt, geschwächt, oder wohl gar aufgehoben würde, und daß wir innerlich gezwungen sind, selbst transcendente Vorstellungen anzunehmen, welche mit ihm nothwendig verknüpft sind. Solche Vorstellungen sind nun die von einem Gott, als dem allervollkommensten, nothwendigen Wesen, einem Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt nach den Principien der vollkommensten Vernunft. Nähmen wir diese Wahrheiten nicht an, so fiel darum zwar unser Naturglaube nicht weg; allein er wäre ein unvernünftiger Zwang, dem wir folgen müßten, ohne zu wissen, ob er uns zur Wahrheit oder zum Irrthume hinführe, dem wir also auch ohne alle Beystimmung unsrer Vernunft, und

ohne alles Interesse folgen müßten. Für sich allein schon würde also die theoretische Vernunft zum religiösen Glauben bestimmt werden, ihr Naturglaube würde an dem religiösen Vernunftglauben eine unentbehrliche Stütze bekommen. Allein es ist nicht möglich, daß in irgend einem Menschen die *theoretische Vernunft* bis zu diesem Ziele wirkte, ohne daß zugleich die *praktische Vernunft* ihre volle Stärke äußerte; denn *beyde* gehören ja einem und demselben Individuum gleich nothwendig und untrennlich zu. Da nun die praktische Vernunft dringender und angelegentlicher wirkt, als die theoretische: so glaube ich dieser nichts zu nehmen, wenn ich ihr bloß das Geschäft zueigne, den auf den Naturglauben an Moralität gegründeten religiösen Vernunftglauben, durch ihren Naturglauben an Einheit und durchgängige Zweckmäßigkeit, zu befördern.

18.

Wenn der Glaube an Gott und Religion wirklich das leistet, was ihm eben zugeschrieben worden: so ist er der Vereinigungspunct, in welchem alle Naturglauben zusammentreffen, ohne welchen sie hingegen divergiren, oder einander und sich selbst aufzuheben streben.

Ich zweifle, daß irgend ein menschliches Erkenntniß zu einem erhabenern Geschäft bestimmt sey, als der religiöse Vernunftglaube, wie ich ihn hier vorstelle, und wie ihn jeder denkende Mensch sich selbst vorstellen muß. Durch ihn wird eigentlich der Mensch erst ein wahres Wesen, ohne ihn ist

er nur eine Sammlung von Materialien und Kräften, welche ohne gesetzmässige harmonirende Beziehung nach entgegengesetzten Richtungen, zufällig und zwecklos wirken. Durch ihn wird er erst in den Stand gesetzt, seine mannichfaltigen Naturglauben nicht blofs für Fesseln eines tyrannischen Zufalls zu halten, sondern sie mit den gerechten Forderungen der Vernunft einstimmig zu denken.

19.

Wenn man allem diesem zu Folge sagt, der Vernunftglaube an Gott sey für den Menschen nothwendig, es könne keiner ihm seinen gänzlichen Beyfall versagen, so hat dieses keinen andern Sinn, als, daß alle, deren geistige Organisation im Zustande vollkommener Gesundheit und harmonischer Verhältnismässigkeit der Wirkungen aller ihrer Kräfte ist, welche also durchaus bestrebt sind, Einigkeit und Uebereinstimmung mit sich selbst zu bewirken, und kein ächtes Mittel, dieses zu thun, ungebraucht lassen, sich gezwungen fühlen müssen, denselben anzunehmen.

20.

Die Grundlage aller Handlungen der Vernunft ist also Naturglaube, und das höchste Ziel aller, religiöser Vernunftglaube. Glaube ist Anfang und Ende alles Wirkens unsrer Erkenntnisvermögen.

Mit dem Begriffe des religiösen *Glaubens* ist der Begriff des religiösen *Hoffens* genau verbunden, und es wird nicht überflüssig seyn, auch *diesem* eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

1.

Hoffnung ist Erwartung eines künftigen Gutes, ohne zureichende objective Gründe, 1) entweder wegen überwiegender objectiver Fürgründe (conjecturale Hoffnung), 2) oder in völliger Ermangelung objectiver Für- und Gegengründe, a) wegen überwiegender subjectiver Fürgründe (subjective Hoffnung), b) wegen völlig zureichender subjectiver Fürgründe, denen gar keine Gegengründe im Wege stehen (gläubige Hoffnung).

Wir haben es hier bloß mit der letztern zu thun.

2.

Für zukünftige übersinnliche von der Sinnenwelt ganz unabhängige Ereignisse und Zustände, kann es gar keine weder zureichende noch unzureichende objective *Für-* und *Gegengründe* der Hoffnung geben, sondern bloß subjective, welche aber völlig zureichend seyn müssen.

Man wende zur Erläuterung dieses §. an, was in der V. Betr. IV. Abschn. §. 1. 2. 3. gesagt worden.

3.

Die Zukunft an sich ist für uns etwas Unerkennbares und Unbegreifliches. Dennoch müssen wir unsre religiösen Hoffnungen auf sie be-

ziehen, nicht als *Erscheinung*, sondern als *Ding an sich* (Phänomenon), müssen nicht *sinnliche* Zukunft, sondern *übersinnliche* (Noumenon) denken.

Der Begriff *Zukunft an sich* scheint einen Widerspruch zu enthalten, allein in der That ist es nicht also. Wir müssen bey diesem Begriffe *seine Materie* und *seine Form* unterscheiden. Die Materie sind Dinge, Kräfte, Eigenschaften, Zustände, welche vorgestellt werden können; die Form ist die Zeit. Die Zeitform ist nicht an der Materie, sondern *sie* nimmt der Mensch aus sich, und trägt sie auf dieselbe über; allein die Materie muß *so* beschaffen seyn, muß sich *so* verhalten, daß sie nach der Form der Zeit vorgestellt werden kann.

Ueberhaupt muß man, wiewohl die Zeit bloß Form der innern Sinnlichkeit ist, dennoch in den Dingen an sich, welche vorgestellt werden können, ein *Correlatum* derselben annehmen, welches an ihnen auf irgend eine Weise seyn muß, wenn die Form der Zeit auf sie in der Vorstellung soll angewendet werden können. Dieses *Correlatum* kennen wir nicht, dürfen es auch nicht mit der Form, welcher es correspondirt, für identisch halten, müssen uns aber doch allezeit darauf beziehen, sobald wir die Dinge nicht bloß als Erscheinungen betrachten. Wie sich nun das *Wirkliche unter der Form der Zeit* in *Vergangenes*, (Phänomenon) *Gegenwärtiges*, (Phänomenon) und *Künftiges* (Phänomenon), theilt; so müssen wir es in Rücksicht der bloßen Subjectivität der Zeitform, in Beziehung auf ihr übersinnliches *Correlatum*, auch

theilen in *vergangenes Noumenon*, *gegenwärtiges Noumenon*, *künftiges Noumenon*.

Aus diesem Gesichtspuncte ergiebt sich nun noch deutlicher, wie *für* unsre religiöse Hoffnungen *objective* Gründe eben so wenig möglich sind, als *gegen* sie. Wir hoffen eine unendliche Fortdauer der Welt, ihrem Zwecke völlig gemäß, und demnach auch eine endlose persönliche Fortdauer unsers eigenen Wesens, angemessen unsrer Bestimmung. Allein wir kennen die *Welt an sich* eben so wenig, als unsre innere *geistige Natur an sich*, beyde bloß, wie sie uns in unsern Vorstellungen nach den Formen des Raumes und der Zeit erscheinen, aus dem absoluten Wesen beyder (welches wir nicht kennen) vermögen wir demnach nichts für die Zukunft zu schliessen; aus ihrem Wesen als Erscheinung aber dürfen wir nicht. Es bleiben also bloß *subjective* Gründe übrig, als die einzigen möglichen.

4.

Der Mensch ist zum gläubigen Hoffen eines übersinnlichen Gegenstandes der Zukunft gezwungen, wenn er, ohne dieses zu thun, den Naturglauben seiner theoretischen und practischen Vernunft für vernunftwidrig erklären müßte.

Man wende hier an, was §. 20. 21. 22. gesagt worden.

5.

So wie es in sofern angebohrenen Vernunftglauben in der menschlichen Natur giebt, so

kann man auch ein angebohrnes gläubiges Hoffen der Zukunft annehmen.

6.

Das gläubige Hoffen der Zukunft, gegründet auf den theoretischen und moralischen Naturglauben, ist unwiderleglich, und muß in einem Menschen, dessen geistige Organisation im Zustande vollkommener Gesundheit und harmonischer Verhältnißmäßigkeit der Wirkungen aller ihrer Kräfte ist, ein eben so starkes Fürwahrhalten erzeugen, als ein wirkliches Wissen.

Siebente Betrachtung.

Ueber die Methode in der natürlichen Theologie, und die Art und Weise, wie man durch Philosophie religiösen Glauben befördern kann. Ueber den religiösen Unglauben, seine Ursachen, und die Mittel, ihm entgegenzuwirken.

Die Begriffe der für die natürliche Religion möglichen Wahrheit, und der Natur des Glaubens, müssen schlechterdings berichtigt seyn, wenn die philosophische Wissenschaft über Gott und göttliche Dinge soll zweckmäßig behandelt werden können. Ich habe in der V. Betrachtung sämtliche subjective Gründe des religiösen Glaubens angegeben, Gründe, welche zusammen wirken müssen, um ihn hervorzubringen; in der VI. habe ich nur in einer einfachern Wendung eben

dasselbe gethan, habe den religiösen Vernunftglauben als mit dem theoretischen und practischen Naturglauben des Menschen nothwendig verknüpft vorgestellt, und das Verhältniß des einen zum andern in einem hellern Lichte gezeigt, als vielleicht sonst geschehen ist. Das Hauptresultat dürfte man so zusammenfassen: *Der religiöse Vernunftglaube ist ein Fürwahrhalten des Daseyns Gottes und aller damit verknüpften Vorstellungen, welches, unvermittelt durch irgend ein Wissen und Erkennen, sich allein auf das ursprüngliche, angebohrne unmittelbare Fürwahrhalten der vernünftigen Wesen, auf ihren Naturglauben gründet, in wiefern man dieses, was doch nicht möglich ist, für vernunftwidrig erklären müßte, wenn man den religiösen Vernunftglauben nicht annähme.* Dieser Gesichtspunkt bestimmt nun auch die zweckmäßige Methode in der natürlichen Theologie.

Die Philosophie geht fehl, wenn sie die Realität der Religionswahrheiten aus Begriffen der reinen Vernunft *demonstriren* will; allein dieser Irrthum ist doch wenigstens nicht schädlich. Eine andre sehr gewöhnliche Methode hingegen, wo man durch Vorstellung einer gewissen geordneten Menge von Erfahrungen Ueberzeugung bewirken will, ist nicht bloß unfruchtbar, sondern in der That gefährlich. Der moralische Naturglaube ist von aller Erfahrung unabhängig, er bliebe sich durchaus gleich, und wenn ihm auch nie eine freye Handlung des Menschen gemäß wäre; die Handlungen der Menschen können ihn weder bestätigen noch widerlegen. Der theoretische Naturglaube an Einheit und Zweckmäßigkeit hat

feinen Grund ebenfalls nicht in der Erfahrung, welche nie einen Stoff liefert, welcher den Forderungen jenes Glaubens ganz entspräche, ja vielmehr oft genug solche, die denselben völlig entgegen zu seyn scheinen. Wenn man also in der natürlichen Theologie *bloß* aus *Erfahrungen*, aus *Geschichte* der Menschheit und Naturphilosophie, so können unmöglich sichere und befriedigende Resultate erfolgen. Der religiöse Vernunftglaube ist von den Wahrnehmungen der Erfahrung so unabhängig, daß vielmehr der Gesichtspunct, aus welchem diese Wahrnehmungen zu betrachten sind, ganz von ihm abhängt.

I.

Die Philosophie hat für die natürliche Religion nur ein gedoppeltes Geschäft. 1) Sie stellt die in der menschlichen Vernunft liegenden Gründe für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, seinen Eigenschaften, Zwecken und Wirkungen, wahr, vollständig und bestimmt dar; 2) sie giebt die Mittel an, diese Gründe unter den Menschen zur schnellsten, stärksten, vollständigsten und sichersten Wirksamkeit zu bringen.

2.

Man kann demnach die *Philosophie der natürlichen Religion* theilen in die *theoretische* und die *practische*, oder in die natürliche Theologie und die *Asetik* der natürlichen Religion.

Die *theoretische* Philosophie der natürlichen Religion kann keinesweges neue Wege zu der Ueberzeugung von den Wahrheiten derselben er-

finden, sie kann der Vernunft keine neuen in ihrer Natur nicht vorherbestimmten Richtungen geben, kann bloß die Gründe der Religion, welche vor aller Erfahrung ursprünglich in unsre Natur gelegt sind, angeben. Sie beschreibt also eine gewisse Seite der menschlichen Natur, stellt eine gewisse Anlage derselben zu bestimmten Handlungen der Vernunft dar. Wenn sie dieses völlig wahr, vollständig und genau leistet, so hat sie ihr Höchstes erreicht, und, wiefern sie dieses wirklich vermag, so kann sie eine vollendete, nicht weiter zu vermehrende Wissenschaft werden. Diefs dürfte so lang paradox scheinen, als man nicht bedenkt, daß die Vernunft und überhaupt die menschliche Natur, nach ihren nothwendigen Anlagen, immer durch alle Zeitalter hindurch dieselbe bleibt, kein neues Vermögen hinzukommt, ja nicht einmahl irgend eines Vermögens Gränzen sich um einen Grad erweitern können. So wie diesem nach die eigentliche Philosophie, als die Wissenschaft unsrer geistigen Vermögen, ihrer Formen, Gesetze und letzten Zwecke, ein geschlossenes Ganzes ausmacht: so ist es auch mit ihrem letzten und erhabensten Theile, der Philosophie der natürlichen Religion, der Fall.

Die theoretische Philosophie der natürlichen Religion muß die Gründe, welche sie für die Wahrheiten dieser entwickelt, von einem sichern Vernunftprincipe herleiten, und in einem und demselben, der Vernunft nothwendigen, höchsten Zwecke vereinigt darstellen.

Man verkennt die *theoretische* Philosophie der natürlichen Religion ganz, wenn man von ihr Ueberzeugung erwartet. Eben so wenig als durch die bloße *Beschreibung* eines magischen Experimentes, wenn die Mittel nicht wirklich in das gehörige Spiel gesetzt werden, die Erscheinung erfolgt, eben so wenig kann allein durch das Studium jener Wissenschaft, welche sich nur mit genauer Beschreibung einer nothwendigen Handlungsweise der Vernunft beschäftigt, ein lebendiger, standhafter Glaube an Gott entstehen. Sie bewirkt nichts, als Kenntniß seiner selbst, wiefern man Mensch ist. Allein die Philosophie kann allerdings auch für die natürliche Religion *praktisch* seyn, kann Mittel angeben, wodurch die Gründe des religiösen Glaubens zur schnellsten, stärksten, vollständigsten und sichersten Wirksamkeit gebracht werden können, und die Art und Weise, diese Mittel bestens anzuwenden und zu üben, bestimmen. Dann wird sie *Ascetik* der natürlichen Religion. Diese Wissenschaft setzt nun eine ganz richtige *theoretische* Philosophie der natürlichen Religion voraus; denn wie könnte man, ohne die wahreste Einsicht in die Gründe selbst, die Wirksamkeit derselben befördern? Bey vielen Menschen ist diese Ascetik nicht nöthig; allein unendlich viele bedürfen ihrer in der That, um die in ihnen schlummernden Keime der Religion zu entwickeln und zur Reife zu bringen.

Practische Philosophie, *Ascetik* der natürlichen Religion liegt außer meinem Plane, sie würde ein

besonderes Werk erfordern. Allein unnütz kann es auf keinen Fall seyn, den Begriff dieser Wissenschaft etwas genauer zu bestimmen. Ich thue es, um mich kürzer zu fassen, ganz in Gemäfsheit der vorigen Betrachtung.

Der *moralische* und *theoretische* Naturglaube bleiben sich dem Inhalte, der Wahrheit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit nach durchgängig gleich, und können auf keine Weise durch Kunst modificirt werden. Allein nicht allen Menschen wohnen sie mit gleicher Immergegenwärtigkeit, gleicher Angelegentlichkeit, gleicher Stärke und Festigkeit bey. Wenn nun der religiöse Vernunftglaube wegen des Naturglaubens da ist, dieser ohne jenen nicht auf vernunftbefriedigende Weise bestehen kann, wenn der religiöse Vernunftglaube eines Menschen, an Immergegenwärtigkeit, Angelegentlichkeit, Stärke und Festigkeit, dem Naturglauben gleich ist: so ergiebt sich von selbst, was die *praktische Philosophie* der natürlichen Religion vorzüglich beabsichtigen muß, um zu ihrem Zwecke zu gelangen. Ihr Hauptgeschäft wird sich auf den Naturglauben zuvörderst, beziehen müssen, und vor allen auf den *moralischen* Naturglauben, welcher dem Menschen überhaupt der oberste und angelegentlichste ist. Sie wird Mittel angeben, das Bewußtseyn der Moralität immer wach zu erhalten, unterstützt von Naturglauben an Einheit und Zweckmäßigkeit, Mittel, jenes Bewußtseyn unwiderstehlich dringend zu machen, Mittel, jenem Bewußtseyn eine solche Energie zu geben, bey welcher es durch

keine Gewalt unterdrückt oder geschwächt werden kann. Sie wird also nicht bloß alle Vermögen des Menschen nach ihren gegenseitigen Verhältnissen untersuchen, um zu zeigen, wie sie wirken müssen, wenn diese Vollkommenheit jenes Bewusstseyns erfolgen soll, sondern auch alle Hindernisse dieser Cultur des Geistes für den religiösen Glauben vollständig berechnen, und darthun, wie ihnen entgegen zu wirken sey. Diese *Ascetik* wird allem diesem zu Folge auch die Grundlage einer *Progymnastik* für die natürliche Religion enthalten, Ideen zu vorbereitenden Uebungen für den religiösen Glauben.

Schwärmer haben von jeher über diese *Ascetik* der Religion, nur oft unter zu bildlichen Ausdrücken, viel Gutes gesagt. Sie haben die Methode derjenigen Philosophen getadelt, welche durch Reihen von Syllogismen den menschlichen Geist zur Ueberzeugung von den Wahrheiten der Religion zu zwingen gedenken, und behauptet, der Mensch könne nicht durch kunstmässig zusammengesetzte Reihen von Vernunftbegriffen überzeugt werden, er müsse sich von den Zerstreuungen der Welt, und den Luftgeweben der Vernünfteley auf das innigste in sich selbst zurückziehen, und in leidentliche Andacht versenkt den Aufgang des innern Lichtes erwarten. Ich finde alle diese und ähnliche Aeufserungen wahrhaft philosophisch, jeden Spott darüber im Gegentheile höchst unphilosophisch. Der religiöse Glaube der Vernunft kann wirklich als eine Offenbarung an-

angesehen werden, welcher der Mensch nur dadurch theilhaftig wird, daß er vertieft in sein Bewußtseyn, durch geistige Selbstbeschauung immer inniger und inniger mit sich selbst vertraut wird. Dann eröffnet sich in ihm eine Quelle der Ueberzeugung, welche keine Speculation ersetzen kann.

In je einfacherem und natürlicherem Zustande sich während eines Zeitraums die menschliche Gesellschaft befindet, um desto weniger ist eine praktische Philosophie, eine Ascetik der natürlichen Religion nöthig. Allein sie wird um so mehr Bedürfnis, je weiter sich dieselbe von der Natur und ursprünglichen Einfachheit entfernt, je mehr sich die Verhältnisse der Menschen zu Menschen vielfältigen, je verwickelter und durchkreuzender die Beziehungen werden, je höher die Summe der Bedürfnisse steigt, und mit je mehrern und stärkern Interesse's das Interesse der Vernunft und Natur täglich zu kämpfen hat.

Wenn ich die Natur des religiösen Vernunftglaubens richtig bestimmt, und seine wahren Beförderungsmittel angegeben habe: so brauche ich nicht weitläufig vom Wesen des religiösen Unglaubens, und den Mitteln gegen denselben zu reden.

Der religiöse Unglaube entsteht in einem Menschen nicht wegen des Mangels der Gründe des Glaubens an Gott, welche in allen vernünftigen Wesen liegen, sondern wegen der Vernachlässigung, der Unwirksamkeit derselben. Man würde vergebens bestrebt seyn, durch auch noch so vollständige und richtige Beschreibung dieser Gründe, oder

durch noch so künstliche Demonstrationen den religiösen Unglauben mit Sicherheit auszurotten. Das einzige Heilmittel dieser Krankheit ist, die in der Natur des Ungläubigen liegenden Gründe der Religion aus dem Schlummer ihrer Wirkungslosigkeit zu wecken, die Hindernisse ihrer Thätigkeit zu heben, den moralischen und theoretischen Naturglauben zu beständiger Regsamkeit, dringender Angelegentlichkeit, und fester Stärke zu bilden. Gelingt dieses, so zerstöhrt der Ungläubige allmählich seinen Unglauben selbst.

Achte Betrachtung.

Kurze Kritik derjenigen demonstrativen Beweise, welche man aus reinen Vernunftbegriffen allein herleitet.

Ich habe bereits in der fünften Betrachtung zu umständlich von den Ideen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens, ihrem Ursprunge, und ihrer Gültigkeit geredet, als daß ich nöthig hätte, die Kritik der bloß speculativen Beweise für das Daseyn derselben mit besonderer Ausführlichkeit zu behandeln *). Ich thue es also nur kurz. Es giebt ihrer vorzüglich zweye, den *ontologischen* und *kosmologischen*. Der erste schließt von der Gedenkbarkeit des allervollkommensten Wesens auf sein nothwendiges Daseyn;

*) Herr Prof. Jakob hat es bereits in seiner Prüfung der Mendelsohnischen Morgenstunden gethan.

der zweyte von dem Begriffe des zufälligen Daseyns der Welt auf das Daseyn des nothwendigen und zugleich allervollkommensten Wesens.

I.

Der ontologische Beweis besteht aus folgender Verbindung von Vernunftschlüssen. 1) Wenn dasjenige Wesen, welches alle Realitäten in sich vereinigt, sich gedenken läßt: so ist es wirklich da. Nun enthält der Begriff desselben keinen Widerspruch, läßt sich also ohne alle Schwierigkeit gedenken; demnach ist das allervollkommenste Wesen wirklich da. 2) Beweis des Oberf. Alles, was eine Realität ist, muß dem allerrealesten Wesen zukommen; nun ist das Daseyn eine Realität, also muß das Daseyn dem allerrealesten Wesen zukommen *).

Die Hauptfehler dieses *Beweises*, als ein solcher betrachtet, sind: 1) Verwechslung der *logischen* und *reellen* Möglichkeit im Untersatze des ersten Schlusses. Es kann ein Gegenstand, als Gedanke, immer möglich seyn; alle logische Merkmale können sich auf das harmonischeste vertragen, und in ein Ganzes vereinigen; darum braucht der Gegenstand nicht, als Gegenstand, außer dem Gedanken, also nicht reel möglich zu seyn. 2) Falsche Vorstellung des *Daseyns* als eine Eigenschaft. Ich berufe mich auf Kant *im einzig möglichen Beweisgrunde* S. 4—16. in der *Kritik d. r.*

*) Man lese die Schriften des Erfinders dieser Beweisart, des Des Cartes, *Princ. Phil. P. I. §. 13. 14. Meditatt. V.*

V. S. 626—630. N. A. auch auf das, was ich Betr. V. 2 Abschn. S. 91—103. gesagt habe.

3) Täuschende Hineinlegung des Begriffes *Daseyn* in den Begriff des allervollkommensten, um ihn daraus analytisch entwickeln zu können *).

Allein wenn man auch den ontologischen Beweis als seynfollende geometrische Demonstration nicht gelten lassen darf: so liegt doch in ihm der Stoff zu einem unwiderstehlichen Grunde des religiösen Glaubens, ein Stoff, welcher bey jedem möglichen subjectiven Beweise, ja selbst beym moralischen, nothwendig benutzt werden muß. Können wir auch nie zur wirklichen *Erkenntniß* eines allervollkommensten Wesens außer unsern Gedanken gelangen; so ist doch soviel unläugbar, dafs wir durch die Natur unsrer Vernunft gezwungen sind, ein solches, als wirklich daseyend vor- auszusetzen, und von ihm die Möglichkeit alles dessen, was da ist, abzuleiten **). Mit der Anerkennung des *bloßen Begriffes* ist unsrer Vernunft nichts gedient, sie bedarf der *Ueberzeugung* vom *Gegenstande außer dem Begriffe*, und zu dieser, als

*) Vor *Kanten* hatte bereits *Crusius* in seiner Metaphysik tiefsinnig und gründlich gegen diesen Beweis gesprochen. S. auch über den ganzen Gegenstand (für und wider) *Ploucquet in Observationibus ad Immanuel Kant Commentationem de uno possibili fundamento. Tub. 1763. Moses Mendelsohn dissert. sur la Nature, les Especes, et les Degrés de l'Evidence. Berl. 1764. 4. Deutsch: Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften. Herr Hofr. Ullrich Anleit. zu den philosoph. Wissensch. Th. I. S. 349. Eben- dess. Institutt. Log. et Met. Nat. Theol. p. 30—35.*

**) S. Betr. V. S. 154. a. S. 160. a.

einer Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirksamkeit, wird sie durch ihre eigene ursprüngliche Natur bestimmt. Wir können nichts als daseyend erkennen, ohne es zugleich für möglich zu halten, und die Möglichkeit eines Gegenstandes können wir nur dadurch begreifen, dafs wir denselben aus dem Quelle aller Möglichkeit, einem Wesen herleiten, welches alles Mögliche in sich befaßt. Der Glaube an das Daseyn eines *allervollkommensten Wesens* ist demnach ein nothwendiger *Vernunftglaube*, ohne welchen der Mensch seinen theoretischen Naturglauben an einen zureichenden Grund der Möglichkeit für widersinnig erklären müßte. Auch blofs auf das Bedürfnis der speculativen Vernunft gegründet ist dieser Glaube kein Schein, keine Täuschung, sondern enthält vollkommene subjective Wahrheit.

Es hat also auch, wenn wir die Sache blofs subjectiv betrachten, seine Richtigkeit, dafs mit dem Begriffe des allervollkommensten Wesens der Begriff der *Nothwendigkeit des Daseyns* unzertrennlich verknüpft ist. Dasjenige Wesen, welches den letzten Grund aller Möglichkeit enthält, kann von keinem höhern abhängig gedacht werden; es ist zugleich der letzte, in sich selbst vollendete Grund alles wirklichen Daseyns.

2.

Der kosmologische Beweis besteht aus folgender Verbindung von Vernunftschlüssen.
1) Wenn etwas wirklich ist, so ist auch etwas nothwendiger Weise wirklich. Nun ist die

Welt, welche mir vermittelt meiner Sinnen erscheint, wirklich, oder wenn man für das Daseyn einer solchen eine Demonstration forder- te, wie sie nicht möglich ist, so bin ich doch selbst wirklich; folglich ist auch Etwas nothwendiger Weise wirklich. 2) Das nothwendiger Weise Wirkliche ist entweder das, was ich vermittelt der Sinnlichkeit wahrnehme, oder es ist von diesem ganz verschieden. Es ist aber nicht das, was ich vermittelt der Sinnlichkeit unmittelbar wahrnehme, denn die äußere Sinnenwelt, sowohl als ich selbst, sind zufällig. Das nothwendig wirkliche Ding ist also vom All der Dinge, die ich wahrnehme, ganz verschieden. 3) Nothwendigkeit des Daseyns kann nur dem Wesen zukommen, welches den letzten Grund aller Möglichkeit enthält, dem allerrealsten Wesen. Also ist das nothwendig wirkliche Wesen zugleich auch das allerrealste Wesen. Es ist also ein von der Welt und mir ganz verschiedenes nothwendiges und allerrealstes Wesen da. Q. E. D.

Dieser Beweis ist in der That, so wie der ontologische, transcendental. Allem Urtheile über *Möglichkeit* liegt Bewußtseyn und Vorstellung von *wirklichem Daseyn* zum Grunde. Allein beyde gründen sich auf reine Verstandesbegriffe; wir würden weder von *Möglichkeit*, noch von *Daseyn* im Allgemeinen, Vorstellungen haben, wenn wir nicht ursprünglich und vor aller Erfahrung die Grundlage jener Begriffe befäßen. Eben so könnte

keine Erfahrung uns vom zufälligen Daseyn, weder der Sinnenwelt, noch unsrer selbst, unterrichten, wenn wir des angebohrnen Princip der Ursachlichkeit und des zureichenden Grundes ermangelten. Mit Recht widersetzt sich eine scharfe, unpartheyische Vernunftkritik dem Uebermuthe derer, welche diesem Beweise *geometrische* Ueberzeugungskraft zueignen; und ich will das nicht wiederholen, was Kant in der K. d. r. V. S. 631. N. A. Herr Prof. Jakob in seinen krit. Anfangsgr. zu einer allgem. Metaphys. S. 313. u. a. ausführlich zu seiner Prüfung in dieser Rücksicht gesagt haben *).

Indessen dürfte wohl niemand läugnen, daß derselbe einen subjectiven Glaubensgrund enthält, dessen Ueberzeugungskraft alle vernünftige Wesen anerkennen müssen, einen Glaubensgrund, ohne welchen kein subjectiver, ohne welchen auch der Kantische moraltheologische Beweis nicht bestehen kann. Alle Vernünfteleyen gegen ihn sind umsonst, der Glaube an ein nothwendiges Wesen hängt so unablöslich mit unserm theoretischen Naturglauben zusammen, daß ihn nichts für immer schwächen, oder wohl gar unterdrücken kann. Man dürfte vielleicht einwenden, auch bloß als subjectiv gültig betrachtet sey die Idee eines nothwendigen Wesens Täuschung, sie gründe sich auf eine eingebildete Unmöglichkeit endlos auf einander gefolgter Reihen von Ursachen und Wir-

*) Ich glaube selbst bereits in der V. Betr. S. 83. 84. 85. das Nöthige vorgetragen zu haben. Man s. auch Herrn Hofr. Ulrich in den *Institutt. Log. et Metaph. Theol. Nat.* pag. 40—45.

kungen; nun sey aber der Grund unsrer Vorstellung auf einander folgender Reihen dieser Art, die Zeit, etwas, das gar nicht an den Dingen ist, sondern nur unserm Gemüthe als eine Form seiner innern Sinnlichkeit zukommt; wir hätten also gar nicht Ursache, ein von dem All der zufälligen Dinge verschiedenes nothwendiges Wesen anzunehmen; denn eigentlich sey das *nothwendige* Wesen, was den letzten Grund unsrer Vorstellung von *zufälligen* Wesenreihen enthält, nichts anders, als unsre subjective Zeitform selbst. Hierauf antworte ich, allerdings sey die Zeit, (eine bloße subjective Form,) der Grund unsrer Vorstellung von auf einander gefolgten, auf einander folgenden, und auf einander folgen werdenden Reihen von Ursachen und Wirkungen, es sey also in den Dingen an sich, ja sogar in uns selbst, nach unsrer absoluten Natur, keine Aufeinanderfolge, kein Zugleich, und kein Vor und kein Nach, keine Reihe von Ursachen und Wirkungen, sondern diese Verhältnisse seyen nur in der Weise unsrer unmittelbaren Vorstellung derselben enthalten; allein es müsse doch in den Dingen an sich, und in uns, nach unsrer absoluten Natur, etwas seyn, das der Form der Zeit und also auch allen daraus abgeleitet und auf die Dinge an sich anwendbaren Verhältnissvorstellungen, correspondirt, ein übersinnliches, transcendentales Correlatum der Zeit, weil ausserdem die Anwendung der Zeitform gar nicht möglich wäre; dieses Correlatum kennen wir freylich nicht, dürfen nicht einmahl, wenn wir uns nicht einer gerechten Censur der Logik aus-

setzen wollen, seinen Begriff nach unsrer subjectiven Form bilden, dürfen nur so viel annehmen, daß selbiges unsrer Form nicht widersprechen, sie nicht aufheben könne, weil außerdem die Anwendung von dieser auf jenes geradezu widersinnig und unmöglich wäre. Es ist uns also nicht zu verdenken, sondern stimmt ganz mit den Gesetzen der Wirksamkeit unserer Vernunft überein, daß wir die Gegenstände der gesammten Sinnenwelt für nicht in sich gegründet, für zufällig halten; denn wären sie in sich gegründet, so würden wir nicht *gezwungen* seyn können, wie wir es doch sind, sie nach dem versinnlichten Verstandesbegriffe der Zufälligkeit zu denken, wir würden vielmehr, da wir den *Vernunftbegriff* des *letzten Grundes*, des *Unbedingten* besitzen, gezwungen seyn, sie nach diesem zu denken, ja sie nicht einmahl nach einem andern, als diesem, denken können. Unser Begriff des *nothwendigen Wesens* ist also auf keine Weise Täuschung; es kann ihn keine Metaphysik widerlegen. Unfre Vernunft treibt uns mit allem Rechte über die Sinnenwelt hinaus, um ein Wesen ausser derselben zu glauben, welches selbst unabhängig, und in nichts Anderm gegründet ist, von welchem aber alle andern Dinge dem Daseyn und Wesen nach abhängig sind. Dieser *Glaube* ist freylich kein *Erkenntniß*, und wir würden uns sehr täuschen, wenn wir ihn dafür hielten; allein er ist doch, wenn man anders die Grundsätze der Logik nicht absichtlich verläugnen will, subjectiv wahr, so wie jeder Vernunftglaube subjectiv wahr ist, ohne welchen ein Naturglaube auf-

gehoben würde. Dafs der Begriff eines nothwendigen Wesens für uns unbegreiflich und undurchdringlich ist, dafs wir nicht einmahl denken können, ohne zu schwindeln, ist eine natürliche Folge seiner Beschaffenheit. Die Vorstellung des absolut Höchsten und Vollendeten kann keine andre Wirkung auf vernünftige Wesen hervorbringen. „Die unbedingte Nothwendigkeit,“ sagt Kant, „die wir als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange nicht den schwindlichten Eindruck auf das Gemüth; denn sie misst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: dafs ein Wesen, welches wir uns auch als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, aufser mir ist nichts, ohne das, was blofs durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die grösste Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung blofs vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine, so wie die andre, ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen.“ Nur die letztern Worte scheinen mir hier einer Milderung zu bedürfen, wenn sie anders nicht einen gewissen Zustand speculativen Deliriums schildern sollen, in welchen die Vernunft allezeit geräth, wenn sie die Natur eines unbedingten Gegenstandes durch

Denken ergründen will. Dieß kann freylich nie gelingen; aber deßhalb darf doch die Vernunft die Idee nicht aufheben; ja sie kann dieses nicht einmahl, es würde ihr nichts geringeres kosten, als die Vernichtung ihrer eigenen Natur.

Der kosmologische Beweis geht auf einen von der Sinnenwelt wirklich verschiedenen Gott, subjectiv betrachtet, mit unwiderleglicher Richtigkeit. Die Idee des nothwendigen Wesens würde aufgehoben werden, so bald man sich dasselbe als Eines mit der Sinnenwelt dächte, es geschähe nun dieses, wie es wolle. S. III. Betr. S. 44. 45. 46. 47. auch V. Betr. I. Abschn. S. 85. 86.

Der kosmologische Beweis verknüpft mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens den Begriff des Allervollkommensten, geht von jenem zu diesem über, subjectiv betrachtet, mit völliger Rechtmäßigkeit. Man versuche doch, sich das *nothwendige* Wesen zu denken, so dafs es nicht den letzten Grund der Möglichkeit aller Dinge enthielte. Es ist dieses einem vernünftigen Wesen eben so wenig möglich, als sich das allervollkommenste Wesen zufällig zu denken.

Ich stelle allem bisher Gefagten zu Folge den Satz auf:

3.

Das Daseyn des allerreellesten und nothwendigen Wesens, außer der Idee unsrer Vernunft, kann nicht geometrisch demonstrirt werden; allein unsre ursprüngliche Ge-

zwungenheit, ein solches voraussetzen, bedarf weder eines Beweises, noch einer Rechtfertigung. Unfre Ueberzeugung von der Wirklichkeit desselben ist ein Glaube der theoretischen Vernunft, welchen sie annehmen muß, weil sie außerdem ihren Naturglauben an höchste, letzte Gründe, (an das Unbedingte,) für widersinnig erklären müßte.

Ich kann hier einige Gedanken nicht zurückhalten, welche sich mir aufdringen, so oft ich die tiefgedachten Abschnitte der Kantischen Kritik: *vom transcendentalen Ideale*, von der *Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises*, und der *Unmöglichkeit eines kosmologischen*, lese. Kant hat in der That die ganze Genesis der Begriffe eines allervollkommensten und nothwendigen Wesens bis auf die ersten vorstellbaren Gründe entwickelt, und ich glaube nicht, daß menschlicher Tiefsinn weiter gehen könne, als es von ihm geschehen ist. Wenn er dieser Genesis zu Folge jenen Begriffen objective Wahrheit abspricht, und behauptet, wir könnten nicht *demonstriren*, daß diese Begriffe einen wirklichen *entsprechenden* Gegenstand *darstellen*, und alle dahin abzielende Versuche der Metaphysiker für Blendwerke erklärt: so thut er meines Bedünkens etwas sehr Verdienstliches für die Philosophie der Religion, welche durch dergleichen Irrthümer nur in ihrem natürlichen Gange gehindert wird *). Allein, wenn er zu gleicher Zeit

*) Die bessern Köpfe haben sich auch fast alle in den neuesten Zeiten der Philosophie gegen die transcen-

auch auf die *subjective* Gültigkeit jener Ideen Angriffe wagt, wenn er die Voraussetzung, eines vollkommensten und nothwendigen *Wesens*, als eines solchen, (nicht eines bloßen Gedankendinges) eine *Illusion*, etwas *Gedichtetes*, einen *auf das bloße Gerathewohl gewagten Begriff* u. so w. nennt: so will mir in der That die Rechtmässigkeit dieser Aeussierungen nicht einleuchten *). I) Eine Voraussetzung, zu welcher die Vernunft durch ihre eigene Natur gezwungen wird, welche eine nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirkksamkeit ist, eine Voraussetzung, ohne welche sie ihren Naturglauben an Einheit, vollendete Begründung alles Möglichen und Wirklichen für unvernünftig erklären müßte, eine solche, wenn auch entblößt von allen objectiven Beweisgründen, ist doch keine *Illusion*, keine *Dichtung*, keine *auf das bloße Gerathewohl* **) gewagte Idee. Wäre unfre Annah-

dentale Demonstration erklärt, und der grofse Eifer mancher Vertheidiger der Kantischen Philosophie gegen die Demonstrirfucht scheint mir um ein halbes Säculum zu spät einzutreten. Man sehe, um nur einige vorzügliche Männer anzuführen, die Herren *Feder* und *Platner* in ihren Lehrbüchern, besonders die philos. Aphor. des letztern I. Th. II. B. III. Hauptst. §. 1086. die Note, wo mir nur die Aeussierung S. 433. nicht einleuchtet: „der von *Kant* in *seinem einzigen möglichen Beweisgrunde* u. s. w. vorgetragene Beweis für das Daseyn Gottes sey *einer und derselbe* mit dem *Cudworthischen*. (Syft. T. II. 906. etc.)“

*) Herr Hofr. *Feder* scheint mir in solchen Fällen sehr richtig und zugleich gemässigt zu urtheilen: „Kant bediene sich zuweilen etwas *zu harter* Ausdrücke.“

**) Diesen Ausdruck: *eine auf das bloße Gerathewohl gewagte Idee*, wollen wahrscheinlich diejenigen buch-

me eines *allerrealesten*, *nothwendigen* Wesens nichts besseres, als dieß, so könnte nichts in der Welt den vernünftigen Menschen berechtigen, daran zu glauben; selbst die Moralität würde eine lächerliche Figur machen, wenn sie forderte, von einer *Illusion* überzeugt zu werden. 2) Wollte man hier einwenden, die Vernunft sey bloß gezwungen, ihren Operationen den *Begriff*, *als Begriff*, das *Gedankending*, *als Gedankending* zum Grunde zu legen, und es sey nicht naturgemäße consequente Wirksamkeit, sondern Mißbrauch ihres Vermögens, wenn sie den *Begriff*, (das *Gedankending*) auf einen außer demselben befindlichen Gegenstand bezieht; so möchte man schwerlich das Bewußtseyn der vernünftigen Wesen für sich haben. Die Voraussetzung der Vernunft bezieht sich *ursprünglich* auf einen Gegenstand *außer* dem Gedanken; nicht als ob diesen der Gedanke repräsentirte, wie eine sinnliche Anschauung ihren Gegenstand repräsentirt; sondern in wiefern die Vernunft in ihrer ursprünglichen Setzung sich einen Gegenstand außer den Gedanken denken muß, wenn anders die ganze Forderung einen vernünftigen Sinn haben soll. Man drückt sich demnach, wie mir scheint, nicht völlig richtig aus, wenn man

stüßlich interpretiren, welche die ganze Operation der Vernunft so vorstellen, als ob sie, gleichsam *aus Faulheit*, oder *aus Aergerniß* über die Unmöglichkeit, das Ende der Bedingungen in der Wirklichkeit zu finden, kurze Arbeit mache, und Ideen des Unbedingten dichte; eine Vorstellung, welche nicht nur irrführend, sondern auch in der That schädlich ist.

sagt, die Vernunft *realisire* und *hypostasire* die Idee des allerrealsten, nothwendigen Wesens, ob schon sie eigentlich nur eine Vorstellung sey. Denn das *Realisiren* und *Hypostasiren* ist das ursprüngliche Wesen dieser *Idee*, welche die Vernunft mit der *ihr* (der Idee) eigenen Beziehung aus ihr (der Vernunft) heraus, wegen ihres subjectiven Zweckes, bilden muß.

Ich glaube nicht, daß man diese Einwendungen werde von einem Mißverständnisse herleiten können, in welchem ich mich etwa wegen der Kantischen Aeufserungen befinde. Seine Theorie des *Unbedingten* ist mir durchaus hell geworden, und ich nehme sie im Ganzen, wie man bereits in der V. Betr. gefunden hat, selbst an. Allein ich kann mich nur nicht überzeugen, daß es zu einer vollständigen und bis in die ersten Gründe dringenden Zergliederung des Systems der theoretischen Vernunft gehöre, einen transcendentalen Glauben derselben für Täuschung zu erklären, ohne welchen ihr Naturglaube vernunftwidrig wäre, und also von ihr selbst verworfen werden müßte. Die Kritik der reinen theoretischen Vernunft, ganz für sich, muß schon den Glauben an das allerrealste nothwendige Wesen rechtfertigen, und alle ihre Untersuchungen am Ende in ihm vereinigen.

4.

Derjenige Beweis, welchen Des Cartes vom angebohrenen Begriffe der Gottheit selbst hernahm, hält die Forderungen einer strengen Kritik nicht aus. Allein er befaßt eine Idee

welche allerdings die Wirkfamkeit der Glaubensgründe für die Religion in der Seele gelegentlicher Forscher befördert *).

Wiefern man den Begriff: *Gott* angebohren nennen könne, habe ich bereits in der III. Betr. gezeigt, und das Resultat gezogen, (S. 56. §. 10.) er sey eine im Wesen der Vernunft ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirkfamkeit. Dieß scheint mir keinen weitem Zweifel zuzulassen. Allein von dem ursprünglichen Daseyn der bestimmten Grundlage zu dem Begriffe: *Gott* in der Vernunft, geradezu auf das Daseyn eines solchen Wesens selbst zu schliessen, ist wenigstens kein Verfahren, welches strenge logische Prüfung aushielte. Wer will je *erweisen*, im wahren Sinne des Wortes, dafs jene Grundlage nicht in der Vernunft seyn könnte, wenn sie nicht *Gott* selbst hineingelegt hätte? Ein solcher Erweis setzte, scheint mit, das Daseyn Gottes als schon erwiesen voraus.

Wie wenig indessen dieser Cartesische Ideen-
gang Anspruch auf den Nahmen eines *Beweises* machen kann, so ist er doch so natürlich, so menschlich, und so erhaben, dafs ihm Niemand seine Beystimmung versagen kann, wenn er ernstlich über die Sache nachdenkt. Freylich mufs man

*) Cartes in dissert. de methodo recte utendi ratione et veritatem in scientiis investigandi §. 4. Meditt. de pr. ph. III. p. 15—25. Princ. Philos. P.I. p. 14. S. auch Herrn Hofrath Ulrich in den Institutt. nat. theol. 19—25.

sich bey dieser Betrachtung der Vernunft so ganz überlassen, wie es Des Cartes that, muß sich, wie er, von allem Aeufsern in sich selbst zurückziehen, und den Begriff: *Gott* nach seinem vollen Umfange und seinem ganzen Verhältnisse gegen das Bewusstseyn des Menschen zu fassen suchen. Dann wird man aber auch eben so wenig, als er, bey dem bloßen Begriffe lange stehen bleiben können, man wird unwillkührlich vom Begriffe zu der Anerkennung des Daseyns eines Wesens übergehen müssen, welches der Urgrund und das Original desselben ist, und sich durch den Weg der Natur in dem Begriffe der vernünftigen Wesen offenbart. Bey diesem Glauben bleibe man aber auch stehn. Schwärmer giengen von diesem Puncte aus, überschritten, erhitzt von ihrer Empfindung, die Gränze, und sahen mit Menschenaugen *Gott* selbst.

5.

Derjenige Beweis, welchen Mendelsohn aus der Unvollständigkeit der Selbsterkenntniß herleitete *), kann eben so wenig, als einer der eben angeführten, auf den Nahmen eines *Beweises* Anspruch machen; vielmehr enthält er offenbare Sophistereyen, und das, was er Wahres befaßt, ist bloß subjectiv wahr, Grund eines vernünftigen Glaubens.

Mendelsohn legte den Satz zum Grunde:
„Nicht nur alles Mögliche muß als möglich, sondern

*) S. dessen *Morgenstunden*, XVI. S. 294. Jakobs Prüfung derselben, *Eilfte Vorlesung*, S. 226. und folgende.

auch alles Wirkliche muss, als wirklich, von irgend einem denkenden Wesen gedacht werden. Was sich kein denkendes Wesen als möglich vorstellt, ist auch in der That nicht möglich, und eben also kann dasjenige, was von keinem denkenden Wesen als wirklich gedacht wird, auch in der That nicht wirklich vorhanden seyn.“ Gestützt auf diese vorgebliche metaphysische Wahrheit, gieng er weiter: Ich besitze ein gewisses deutliches Erkenntniss meiner selbst; allein ich bin nicht bloß das, was ich von mir deutlich erkenne; zu meinem Daseyn gehört mehr, als ich mit Bewußtseyn von mir einsehe; und auch das, was ich von mir erkenne, ist an und für sich einer größern Entwicklung, größern Deutlichkeit, und größern Vollständigkeit fähig, als ich ihm zu geben vermag. Weder mein Leib noch meine Seele würde vorhanden seyn können, wenn sie bloß das wären, was wir von ihnen mit Deutlichkeit einsehen. Wenn nun alles Mögliche und Wirkliche von irgend einem denkenden Wesen als möglich und wirklich gedacht werden muss, so muss ein Wesen vorhanden seyn, welches alles, was zu meinem Daseyn gehöret, auf das allerdeutlichste, reinste und ausführlichste sich vorstellt. Ein zufälliges Wesen kann dieses nicht seyn; denn die Erkenntniss eines solchen ist allezeit eingeschränkt. Es muss also ein denkendes Wesen, einen Verstand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das vollkommenste denkt. Es giebt also einen unendlichen vollkommenen Verstand.

Ein solcher Verstand kann nicht ohne vollkommenen Willen, die höchste Einsicht nicht ohne die freyeste Wahl und wirksamste Kraftäußerung seyn. Es ist also ein Gott.

Ich begnüge mich, nur die Hauptmomente der Kritik dieses Beweises anzugeben, welchen Herr Jakob im angeführten Werke pünctlich und scharfsinnig widerlegt hat. I. In dem Grundsätze, es müsse alles Mögliche von irgend einem denkenden Wesen als möglich, und alles Wirkliche von irgend einem denkenden Wesen als wirklich gedacht werden, liegt unläugbar ein Sophisma, eine Vermischung der objectiven und subjectiven Möglichkeit, der Möglichkeit, die den Dingen an sich zukommen muß, mit der Erkenntniß, die wir davon erlangen. Die subjective Möglichkeit setzt allerdings ein Wesen voraus, welches sie denkt; denn sie ist nichts anders, als etwas Gedachtes, nach dem Gesetze der Gedenkbarkeit. Was *für mich* möglich seyn soll, muß ich vorher gedacht haben. Allein diese subjective Möglichkeit ist im Mendelsohnischen Grundsätze nicht gemeynt, sondern die objective Möglichkeit, d. i. nicht der Inbegriff der logischen Gesetze der Gedenkbarkeit der Dinge, sondern der Inbegriff derjenigen Gesetze, nach welchem die Dinge an sich zusammengesetzt werden, und zur Wirklichkeit gelangen können. Warum aber diese Möglichkeit von einem denkenden Wesen gedacht werden müßte, erhellet auf keine Weise. Ganz so ist es auch mit der Wirklichkeit. Was *für mich* wirklich seyn soll, muß ich als wirklich, nach der Kategorie der Wirk-

lichkeit denken; allein warum die absolute objective Wirklichkeit der Dinge an sich von einem denkenden Wesen gedacht werden müßte, ist nicht zu begreifen. II. Mendelsohns Beweis beruht im Grunde ganz auf der Nothwendigkeit eines Wesens, in welchem der letzte Grund aller Möglichkeit ist, des allerrealesten, allervollkommensten Wesens; er verwandelt es nur sprungweise in eine Intelligenz. a) Unfre Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines höchsten Wesens, in welchem der letzte Grund aller Möglichkeit liegt, ist allerdings subjectiv wahr, ist Vernunftglaube, aber kein Wissen, kein transcendentales Erkennen. b) Dafs wir den Begriff dieses Wesens personificiren, und es als Intelligenz vorstellen, ist subjectiv nothwendig, weil wir es unter dieser einzigen Form festhalten können, allein es ist auch dies kein methaphysisches Wissen, ist bloß ein Glauben *).

Also bleibt uns vom Mendelsohnischen Beweise, wenn wir das Spitzfindige weglassen, nichts übrig, als ein zureichender Grund eines vernünftigen Glaubens, welchen wir bereits anerkannt haben, (S. §. I. dieser Betr.)

6.

Der sonstige Kantische vorgeblich demonstrative Beweis, welchen er von dem Grundsätze ableitete: es sey dasjenige Wesen schlechterdings nothwendig, dessen Aufhebung oder

*) S. die Kritik d. r. V. im Abschn. vom transcendenten Ideale.

Verneinung alle Möglichkeit vertilgt *), ist durch seine Vernunftkritik selbst hinlänglich widerlegt, wiefern er nach der vorigen Uezeugung des Verfassers eine scharfe Demonstration seyn sollte.

Eine umständliche Kritik dieses äußerst spitzfindigen Beweises würde einen größern Raum einnehmen, als ich ihr nach meinem Plane verhältnißmäßig widmen kann.

Neunte Betrachtung.

Ueber den auf vorgeblich reiner Vernunftdemonstration gegründeten Atheismus, oder über den Spinozismus.

Es ist, in unsern Zeiten vorzüglich, der Streit wieder rege geworden, ob Spinoza ein Atheist zu nennen sey oder nicht. Wenn wir dem wahren theistischen Begriffe folgen, nach welchem man sich unter Gott das allervollkommenste nothwendige und von der Welt wirklich verschiedene Wesen denkt, dessen vollkommen guter Wille, vollkommene Schöpferkraft, vollkommene Weisheit und Macht den vollständigen Grund der Wirklichkeit der Welt, ihrer Erhaltung und Regierung enthält: so müssen wir allerdings, so wie jeden überhaupt, welcher von diesem Begriffe abweicht, also auch den Spinoza mit dem Namen

*) S. dessen einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration für das Daseyn Gottes.

eines Atheisten belegen. Wenn ich mich sonst gegen diese Benennung desselben erklärte, so geschah es nur wegen einer Idee, der ich noch jetzt treu bleibe, daß es nicht völlig gerecht ist, mit einem und demselben Nahmen denjenigen Weltweisen, welcher den zureichenden Grund der Welt und der Geschöpfe in einem nothwendigen allervollkommensten Wesen setzte, und nur in der Form abwich, und jene offenbar unvernünftigen, seelenkranken Schwätzer zu benennen, welche jeden zureichenden, und mit gleichbleibender Gesetzmäßigkeit wirkenden Grund des Daseyns der Welt läugnen. Es thut mir weh, einen Weltweisen, wie Spinoza, in eine Classe mit einem Empedokles, Anaximander, Epikur u. a. gesetzt zu finden. Gerechter wäre es, den Spinoza allezeit mit dem Nahmen eines *Phantheisten* zu belegen.

Spinozas Grundideen sind keine andre als diese. 1) Alles, was da ist, ist entweder in sich selbst oder in etwas anderm; es kann nichts geben, was nicht entweder ein bestehendes Ding wäre, oder eine Beschaffenheit eines solchen. 2) Es ist ein bestehendes Wesen, zu dessen Natur es gehört, da zu seyn. 3) Das bestehende Wesen ist nothwendiger Weise unendlich. 4) Es kann nur *ein* nothwendiges unendliches Wesen geben. 5) Dieses einzige nothwendige unendliche Wesen ist Gott, der Inbegriff aller Vollkommenheiten. 6) Alles, was da ist, ist demnach in Gott, und ohne Gott kann nichts seyn noch gedacht werden. 7) Gott ist also die inwohnende, nicht die vorübergehende Ursache aller Dinge. Gott und Welt sind Eins.

1.

Der Spinozismus stützt sich auf die Ueberzeugung von dem Daseyn eines einzigen nothwendigen Wesens, welches zugleich das allerrealste ist, und der daraus gefolgerten Unmöglichkeit, daß es außer den Beschaffenheiten desselben nichts wirkliches mehr geben könne.

2.

Die Grundfehler des Spinozismus sind:
 1) unstatthafte Realisirung und Hypostasirung des Vernunftbegriffes eines nothwendigen allervollkommensten Wesens, 2) Eine Vorstellung dieser Begriffe, welche dem Princip widerspricht, wegen welches und nach welchem die Vernunft sie bildet. 3) Ungegründete Verwerfung des Begriffes der Schöpfung aus Nichts, und der Außerweltlichkeit des nothwendigen allervollkommensten Wesens.

Spinozas System ruht auf Ideen der reinen Vernunft, es ist im strengsten Sinne des Wortes metaphysische Dogmatik. Giebt man ihm die Grundsätze zu, so ist er unwiderleglich.

1) Ich habe bereits an mehreren Stellen dieser Betrachtungen gezeigt, was wir eigentlich mit dem Begriffe des nothwendigen allervollkommensten Wesens erkennen, und glaube jetzt nicht umständlich darthun zu müssen, daß Spinoza von demselben einen sehr unphilosophischen Gebrauch macht. Er behandelt diese Idee als ein wirkliches metaphysisches Erkenntniß eines transcendenten Gegenstandes, er verwandelt Begriff in

Sache. Was er bey diesem Mißverständnisse aus dem Begriffe heraus philosophirt, kann auf keine Weise etwas anders seyn, als Stoff zu Schwärmeren einer verirrtten Vernunft. Dieser Vorwurf trifft mit Recht seine Grundbehauptung, daß alles, was ist, entweder das bestehende Ding selbst, oder *in ihm* sey. Hätte eine unpartheyische Kritik ihm die Augen über den Ursprung und Inhalt des Begriffes eines nothwendigen Wesens geöffnet, so würde er gefunden haben, wie wenig die Vorstellung: *in etwas seyn*, zu der Idee des *nothwendigen Wesens* passe; daß sie, auf diese bezogen, entweder gar keinen, oder doch einen ganz unstatthaften Sinn habe.

2) Spinozas Vernunft ist bey ihrer Vorstellung des nothwendigen allerrealesten Wesens mit sich selbst uneins. Wenn die Vernunft wegen eines ihr wesentlichen Principiums eine Idee bilden muß, also diese Idee wegen eines ihr nothwendigen Zweckes bildet: so darf sie diese Idee nie auf eine Weise vorstellen, wodurch sie dieselbe unfähig machte, ihr Principium zu erfüllen, und ihren Zweck zu erreichen. Die Vernunft bedarf wegen ihres Principiums, daß alles Ge gründete seinen letzten Grund hat, alles Bedingte von dem ganzen All seiner Bedingungen abhängt, der Ideen des Unbedingten, und dennoch auch der Ideen eines nothwendigen allerrealesten Wesens. Diese Ideen sind bloße Positionen, welche sie, um ihr Princip durchzusetzen, und ihren Zweck der Einheit und Vollendung des Erkenntnisses zu erreichen, machen, und in ihrer gesetzmässigen Rein-

heit und Schrankenlosigkeit festhalten muß. Das letztere nun kann nicht geschehen, so bald sich die Vernunft das Bedingte mit dem Unbedingten in einem und demselben Ganzen enthalten, als wirklich mit ihm zusammenhängend denkt. Dann treffen dieselben Gesetze und Schranken, denen das Bedingte unterworfen ist, auch das Unbedingte. Das allervollkommenste Wesen hört dann auf zu seyn, was es ist, und sinkt zu den endlichen Wesen herab; das nothwendige Wesen verliert seine Nothwendigkeit, und bekommt den Charakter des Zufälligen. Dieß nun ist die auffallendste falsche Idee der Dogmatik Spinozas, daß man sich das *Bedingte* und das *Unbedingte* als *Eines* denken soll, was die Vernunft, wenn sie Vernunft bleibt, nicht kann. Mit Recht glaube ich also zu behaupten, daß Spinozas Vernunft bey seinem Systeme sich selbst widerspricht, und, indem sie ihr Princip recht festhalten will, dasselbe zugleich aufhebt.

3) Der falsche Gebrauch, den Spinoza von den Ideen des Unbedingten macht, zeigt sich auch in seiner Verwerfung der Schöpfung aus Nichts, und seiner Substitution einer unaufhörlichen Entwicklung alles Möglichen aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur an die Stelle derselben. Schon Wolf faßte den Gesichtspunct des Spinozismus sehr gut, wenn er sagte *): „Die Spinozisterey ist entsprungen aus der Unmöglichkeit der

*) Wolf in der Widerlegung des Spinoza S. 19. im Anhang der deutschen Uebersetzung der Ethik. Frankf. und Leipzig, 1711.

Schöpfung, verbunden mit den Grundsätzen der Cartesischen Weltweisheit, und zwar durch den Mißbrauch des Kennzeichens der Wahrheit, welches in dieser Weltweisheit festgesetzt ist. Daher muß derjenige, welcher die Spinozisterey umstürzen will, entweder die Wirklichkeit des Begriffes einer erschaffenden Kraft erweisen, oder er muß zeigen, daß in Des Cartes Grundsätzen solche Dinge enthalten seyen, welche der Wahrheit entgegen sind.“ Und Herr Jakobi sagt mit Recht *): *ce qui distingue la philosophie de Spinoza de toute autre, ce qui en fait l'ame; c'est, que ce fameux axiome: Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti, y est maintenu et poussé avec la dernière rigueur. S'il a nié tout commencement d'action quelconque, et regardé le système des causes finales comme le plus grand délire de l'esprit humain, ce n'est qu'en consequence de ce principe. Ich glaube, Spinoza würde sich gegen die Idee einer Schöpfung aus Nichts weniger empört haben, wenn die Theologen und Philosophen seiner Zeit sie weniger grob und widersinnig vorgestellt hätten. Wir sind mit Spinoza über den Begriff eines nothwendigen Wesens einig; es wird demnach bey der Kritik seiner Meynung alles darauf ankommen, ob seine Vernunft bey der Idee der unendlichen Entwicklung des nothwendigen Wesens in alle gedenkbare Wirklichkeiten mehr mit sich selbst übereinstimmt, als die Vernunft derer, welche dem richtig bestimmten Begriffe*

*) Lettre a Mr. Hemsterhuis.

der Schöpfung aus Nichts getreu bleiben; ob sie bey ihrer Vorstellungsart den Begriff des nothwendigen Wesens so behandelt, wie er dem Principe und Zwecke zu Folge, wegen welches er gebildet worden, behauptet werden muß; oder ob sie nicht vielmehr bey derselben die Natur und Bestimmung des Begriffes ganz vergift, und in Widerstreit mit sich selbst geräth. Hier ergiebt sich nun, um das Resultat im Voraus kürzlich zusammen zu fassen: *dass der richtig bestimmte Begriff der Schöpfung aus Nichts der einzige ist, welcher aus dem richtig bestimmten Begriffe des nothwendigen Wesens bündig hergeleitet werden kann; dass der Begriff eines Schöpfers, im vollen Sinne des Wortes, in dem Begriffe des nothwendigen Wesens enthalten ist; dass jede andre Weise, die Entstehung des Alls zufälliger Dinge durch das nothwendige Wesen vorzustellen, auf Widersinn hinausläuft, da hingegen der wohlverstandene Begriff der Schöpfung aus Nichts nur einen unbegreiflichen, aber der Natur der Sache nach unbegreiflich seyn müßenden Gegenstand darstellt *)*.

Der Ausdruck *Schöpfung aus Nichts*, *creatio ex nihilo*, verleitet leicht zu dem Irrthume, als ob damit eine Erzeugung gemeynt sey, wo aus dem Nichts selbst ein *Etwas* entstünde, so dass das Nichts das Materiale der Bildung wäre; ein Irrthum, welcher, wie ich bey Gelegenheit meiner kleinen, diesen Gegenstand betreffenden Schrift nicht auf

*) Ich habe hiervon besonders gehandelt in meinem Antrittsprogramm: *Adumbratio quaestionis, num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo*. Lips. M DCC LXXX.

die angenehmste Weise erfahren habe, auch jetzt noch in vielen Köpfen herrscht. Diese Idee ist offenbarer Unsinn, denn *aus Nichts wird Nichts*. Allein bey denkenden Männern hat *creatio ex nihilo*, *Schöpfung aus Nichts*, nie etwas anders heißen können, als eine *Hervorbringung*, welche durch *keinen Stoff vermittelt worden*, eine ganz unmittelbare *Hervorbringung*, die mit denen in der *Sinnenwelt sichtbaren Erzeugungen und Bildungen gar nichts gemein hat*. Man würde richtiger sagen: eine unmittelbare Schöpfung, *procreatio absoluta*. In diesem Sinne nun nehme ich den Ausdruck, wenn ich behaupte, er enthalte die einzige richtige und mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens bündig übereinstimmende Vorstellungsart; eine Vorstellungsart, welche Spinoza gegen eine andre offenbar widersinnige und mit der Vernunft streitende vertauscht hat.

Wir müssen hier den *Satz der ursachlichen Verknüpfung*, das *Verstandesgesetz der Erzeugung* genau von dem *Satze des zureichenden Grundes* unterscheiden. Der erstere gilt bloß von der *Sinnenwelt*, und gebiethet uns, bey allem, was geschieht, etwas vorauszusetzen, wodurch es geschehen ist, und wodurch es geschehen mußte, so bald er vorhergieng. Dieses fordert demnach für jede Entstehung: 1) einen Stoff, woraus, 2) einen Zeitpunkt, worinnen sie wirklich wird, und diesen zwar nothwendig verknüpft mit einem vorhergegangenen Zeitpuncte. Nach diesem Gesetze sind wir durch unsern Verstand gezwungen, uns die Erscheinungen zu denken, als eine in der Zeit fortlaufende Kette von Erzeugungen aus bestimmten Stoffen. Dem Verstande kann die er-

scheinende Welt nach diesem Gesetze nicht anders als ewig seyn, ohne Anfang und ohne Ende. Allein die Vernunft tritt mit ihrem Satze des *zureichenden Grundes dazwischen*, und fordert für die ganze Kette von Erzeugungen, als welche dem Verstande die Sinnenwelt erscheint, einen letzten, höchsten, unbedingten Urgrund des Daseyns, ein nothwendiges Wesen. Die innere Möglichkeit dieses Wesens erkennt die Vernunft nicht, sie kann es bloß nach negativen Merkmalen bestimmen, indem sie alle Einschränkungen und Bedingungen von seinem Begriffe entfernt. Wie nun also auch das nothwendige Wesen den letzten Grund des Daseyns der Welt enthalten mag, so ist doch so viel für die Vernunft gewiss, daß es ihn nicht so enthalten könne, wie in der Sinnenwelt eine Erscheinung die Ursache der andern ist. *Stoff, woraus, und Zeit, worin*, fallen also bey der Vernunftvorstellung der Entstehung der Welt durch das nothwendige Wesen ganz weg *), so wie über-

*) Ich habe mich in der angeführten kleinen Schrift hierüber folgendermaassen ausgedrückt: p. XIII. Quodsi mundi principatum sine omni successione temporis cogitare debemus, statuendum nobis est, eum ab ortu singularum rerum in mundo procreato *omni ex parte* diversum esse. E quo sponte sequitur, eam rationem, qua in mundo adspectabili res singulae, parata materie, aliae ex aliis, gignuntur, accommodari ad primordia mundi non posse. Cum igitur in mundo procreato nihil existere possit, nisi materies quaedam fuerit parata, ita ut, quaecunque vis et natura aliquid gignere velit, aut ex se ipsa depromat, aut aliunde comparer materiem formandae et gignendae rei aptam, ita ut vera etiam sit contagio causae efficientis ad rem effectam; omnia

haupt alle Züge, hergenommen von der Form der Entstehungen in der Sinnenwelt. Selbst die Benennung des *Anfangens* und des *Anfangs* passen auf die Schöpfung des nothwendigen Wesens gar nicht; denn ein *allererster Anfang* (nach dem, was wir bey diesem Worte denken,) ist ein Widerspruch, in dem jeder Anfang, von welchem wir einen Begriff haben, Zeit voraussetzt. „Es ist schlechterdings unmöglich,“ sagt Herr Jakobi in den Briefen über die Lehre des Spinoza S. 432. N. A. „dafs wir uns davon, wie ein Ding auch der Substanz nach zum Daseyn gelange, irgend eine Vorstellung machen, und, weil dieses unmöglich ist, so muss die Vorstellung von einer *ersten* und *unmittelbaren* Quelle der Veränderungen ebenfalls unmöglich seyn. Verstünden wir das eine, so müssten wir nothwendig auch das andre verstehn. Da wir also von einem wirklichen reellen Anfange weder Vorstellung noch Erfahrung haben, und es dem Wesen der Erfahrung, der Vorstellung und des Begriffes geradezu widerspricht, dafs die Erkenntnis eines wirklichen Anfanges in ihnen oder durch sie gegeben werde: so ist die Frage: Ob die Welt angefangen oder nicht angefangen habe, eine von unserer Seite höchst unbesonnene und thörichte Frage; eine Frage, die entweder sich selbst nicht versteht; oder keiner Beantwortung werth ist. Denn, dafs die Welt nicht angefangen habe, was wir *anfangen*

alia, quaecumque tandem etiam sint, cadant necesse est in ortum huius rerum universitatis.

nennen, ist klar genug, weil sie sonst zugleich angefangen und auch nicht angefangen haben müßte. Dasselbige gilt im andern Falle, wo die Welt von Ewigkeit her angefangen: also *Nicht* angefangen, und doch angefangen hätte.“—Allen diesen Grundsätzen getreu liefert der Ausdruck der *Schöpfung aus Nichts* eine Vorstellungsart, welche alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigt, das Nothwendige des Begriffs sichert, das Unerkennbare und Unbegreifliche fest hält, und jede Entstellung desselben durch falsche, nicht passende Merkmale verhütet. Spinoza erklärt ohne Grund den Begriff der *Schöpfung aus Nichts* für widersinnig; er bezieht sich auf einen Gegenstand, welcher seiner Natur nach nicht begriffen werden kann, aber auf keinen Fall etwas Widersprechendes enthält. Spinoza vertauscht ihn aber noch dazu gegen einen andern, welcher offenbar widersinnig ist. Sein nothwendiges Wesen entwickelt unaufhörlich in Ausdehnung und Denken alle mögliche Weisen, es thut dieses, ohne sich zu verändern, ohne den Bedingungen der Zeit unterworfen zu werden; es bleibt ewig unwandelbar, unerachtet es seine Weisen nach allen Möglichkeiten verwandelt; es ist ewig ein sich immer gleicher Realgrund von unendlichen sich immer verdrängenden Wirkungen, und ist zugleich der Inbegriff dieser wechselnden Wirkungen selbst. Offenbar zerfällt bey dieser Vorstellungsart der Begriff des nothwendigen Wesens ganz. Es entwickelt *aus sich* Unendliches, oder vielmehr es entwickelt *sich selbst* in Unendliches, modificirt sich nach Ausdehnung

und Gedanken zu allem Möglichen; wie kann man sich dieses denken, ohne daß man das nothwendige Wesen unter der Form der Zeit vorstellte, wie es denken, ohne ihm Veränderung zuzuschreiben? So bald man aber dieses thut, wie kann das nothwendige Wesen noch im Besitze seiner Nothwendigkeit bleiben? Wie Spinoza, welcher so tief in das Innre philosophischer Begriffe eindrang, dieses nicht bemerken konnte, ist mir, ich gestehe es, völlig räthselhaft. Er verwirft jene nothwendige Vorstellungsart, welche das Unbegreifliche in seiner Unbegreiflichkeit getreu aufstellt, und liefert dafür eine andre, deren innerer Widerspruch jedem consequenten Denker in die Augen springen muß *).

So wie Spinoza ohne Grund den Begriff der *Schöpfung aus Nichts* verwirft, so verwirft er auch ganz unrechtmässig den Begriff der *Ausserweltlichkeit Gottes*, und setzt zur Unzufriedenheit einer consequenten Vernunft an seine Stelle den Begriff des *Inwohnens*. Ich habe bereits mehrere Mahle erinnert, daß die Vernunft mit sich selbst zerfällt, und sich selbst entgegen arbeitet, so bald sie sich das Unbedingte als mit den Reihen der bedingten Dinge Eines vorstellt. Dies geschieht nun aber, wenn man sich die Gottheit als *inwohnende* Ursache der Dinge denkt. Der Begriff der *Ausserweltlichkeit Gottes* liefert, richtig bestimmt, die noth-

*) Ich werde über diesen Gegenstand in der Betrachtung über den Begriff der Schöpfung noch besonders und ausführlich sprechen müssen.

wendige Vorstellungsart eines unbegreiflichen Gegenstandes, aber er ist schlechterdings von allem Widersinnigen frey; dieses tritt nur dann ein, wenn man sich etwa, verführt durch den Ausdruck der Außerweltlichkeit, die Verschiedenheit Gottes von der Welt sinnlich und räumlich vorstellen will. Der Begriff des *Inwohnens* Gottes führt im Gegentheile, man deute ihn, wie man will, auf unverkennbaren Widersinn, indem er zweyerley Dinge, von ganz entgegengesetzter Natur, identificirt.

So viel von den Grundfehlern des Spinozismus, welche eine unpartheyische Kritik entdeckt. Mit ihnen hängen nun als Folgen mehrere andre zusammen, welche ihren Einfluß über das ganze System verbreiten. Ich will nur einige der vorzüglichern ausheben.

I) Spinoza giebt dem nothwendigen Wesen Eigenschaften, welche sich mit der Nothwendigkeit, Beharrlichkeit und Uneingeschränktheit desselben nicht vertragen, *Ausdehnung* und *Denken*. a) Spinoza kann keinen andern Begriff der *Ausdehnung* haben, als den, welchen jeder Mensch in Gemäßheit der Form der äußern Sinnlichkeit besitzt, den Begriff der *erscheinenden* Materie. Wie spitzfindig er aber auch zu Werke geht, um dieselbe zu einer unendlichen Eigenschaft Gottes zu erheben, so kann dieses doch nie gelingen. Alles Materielle ist Bedingungen und Einschränkungen nothwendiger Weise unterworfen. b) Spinoza kann vom *Denken* ebenfalls keinen andern Begriff haben, als der ist, welchen sich jeder Mensch mittelst des innern

Sinnes bildet. Wenn er nun dies Denken seinem nothwendigen Wesen als eine unendliche Eigenschaft zuschreibt, so setzt er in der That etwas widersprechendes zusammen, er möge den Begriff verallgemeinern; wie er nur will *). Denn alles *wirkliche Denken*, wovon wir Begriff haben, ist endlich, bedingt, und eingeschränkt.

Spinoza hat aber auch gar nicht erwiesen, daß *Ausdehnung* und *Denken* Eigenschaften des nothwendigen Wesens seyen, und er konnte dies nicht erweisen, a) weder aus der Natur eines nothwendigen Wesens, in dessen Begriffe weder *Ausdehnung* noch von *Denken* etwas vorkommt; b) noch aus dem Begriffe der *Ausdehnung* und des *Denkens* selbst, welchem der Charakter der absoluten Nothwendigkeit ganz fehlt; c) noch aus der Erfahrung, welche eine Erkenntniß dieser Art nicht liefern kann. Es ist also bloß eine auf gut Glück angenommene Meynung, daß Spinoza sein nothwendiges Wesen mit *Ausdehnung* und *Denken* ausstattet.

2) Spinoza ist durch die falsche Anwendung, die er vom Begriffe eines nothwendigen Wesens macht, gezwungen, die Freyheit des Menschen aufzuheben, und alle Geschöpfe dem unwiderstehlichen Zwange des Fatalismus zu unterwerfen. Nichts ist nach seinem Systeme frey, als das nothwendige Wesen selbst, wiefern es dem Daseyn und den Wirkungen nach nur von der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur abhängt. Allein keine einzelne Wirkung

*) In welchem Sinne der Theist der Gottheit das *Denken* zuschreibt, werde ich in einer der folgenden Betrachtungen aus einander setzen.

des nothwendigen Wesens, also auch nicht der Mensch, wiefern er eine solche ist, kann als frey angenommen werden. Ich sage über diesen Punct hier um so weniger mehreres, da ich in dem Abschnitte von der Freyheit darauf zurückkommen muß.

3) Spinoza kann nach seiner Metaphysik keine theoretische consequente Moral besitzen. Tugend, Liebe zur Tugend, tugendhafte Handlungen gehören nach ihm bloß dem nothwendigen Wesen, als einem solchen zu; allein kein einzelnes von demselben gewirktes Ding kann als solches derselben fähig seyn. Der moralische Theil seiner Ethik ist eine Beschreibung der Tugendfähigkeit des nothwendigen Wesens, aber er enthält im Grunde keine Sittenlehre für den Menschen, als Menschen.

4) Spinozas Philosophie hebt den ganzen Naturglauben des Menschen auf, und bewährt schon dadurch ihre Nichtigkeit. Alles unser Philosophiren gründet sich auf den Naturglauben, und fällt ohne denselben ganz weg. Diejenige Philosophie also, welche den Naturglauben des Menschen vernichtet, vernichtet zugleich ihre eigene Basis, und hebt sich selbst auf. Dies gilt eben sowohl vom *a)* praktischen, als vom *b)* theoretischen Naturglauben. Jedoch ist es beym Spinoza von jenem auffallender offenbar, als von diesem.

Ende des ersten Theils.

Inhalt.

Erste Betrachtung.

Ueber den Gefühls glauben an Gott S. 1—24.

Zweyte Betrachtung.

Ueber den Begriff der natürlichen Theologie und
ihr Verhältniß zu den übrigen philosophi-
schen Wissenschaften 25—41.

Dritte Betrachtung.

Ueber den Begriff: *Gott* 42—56.

Vierte Betrachtung.

Ueber die Natur der Wahrheit 56—70.

Fünfte Betrachtung.

Ueber die Wahrheit in der natürlichen Theologie 71—209.

Erster Abschnitt.

Ueber die Möglichkeit objectiver Wahrheit in der
natürlichen Theologie 71—97.

Zweyter Abschnitt.

Vom Daseyn überhaupt, und der Möglichkeit ob-
jectiver Wahrheit für das Daseyn Gottes 97—126.

Dritter Abschnitt.

Ueber *Nichtdaseyn*, und die Erfordernisse an Be-
weise für das Nichtdaseyn Gottes 127—141.

Vierter Abschnitt.

Ueber die subjective Wahrheit, und besonders den
moralischen Glauben. 141—210.

Inhalt.

Sechste Betrachtung.

Vom Fürwahrhalten und Glauben 210—231

Siebente Betrachtung.

Ueber die Methode in der natürlichen Theologie,
die Beförderungsmittel des Glaubens und Ge-
genmittel wider den Unglauben 231—239.

Achte Betrachtung.

Kurze Kritik der vorgeblichen demonstrativen
Beweise für das Daseyn Gottes aus bloßen Be-
griffen der reinen Vernunft 239—258

Neunte Betrachtung.

Kritik und Widerlegung der ersten Gründe des
Spinozismus 258—272

Heydenreich, Karl Heinrich, 1764-1801

Karl Heinrich Heydenreich's Doctors und Professors der Philosophie in
Leipzig Betrachtungen über die Philosophie der Natürlichen Religion

Bd.: Erster Band.

Leipzig 1790

Ph.sp. 361-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043447-3

VD18 90598016